Sammlung Töpelmann

Erste Gruppe

Die Theologie im Abriß

Band 7

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von

Gustav Hölscher

PRINCIPAL
W. R. TAYLOR
COLLECTION
1951

W. R. Taylor
University College
Toronto

Marburg August 25th 1929.

Sammlung Töpelmann

Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß

Zunächst für alle bestimmt, die der Krieg aus ihren Studien herausgerissen hat, kommen diese reichhaltigen, in vielen Stücken eigenartigen, mit pädagogischem Geschick verfaßten Bücher ebenso sehr auch dem Bedürfnis vieler Älteren entgegen, die ohne großen Zeitverlust und hohe Geldausgaben wieder aufs Laufende kommen möchten.

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels
von Prof. D. Johannes Meinhold in Bonn

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde d. N. T., Geschichte u. Religion d. Urchristentums von Prof. D. R. Knopf in Bonn

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube u. seine Weltanschauung
von Prof. D. Horst Stephan in Marburg

Grundriß der Praktischen Theologie

von Prof. D. Dr. Martin Schian in Gießen

Ethik (Christliche Sittenlehre)

von Prof. D. Dr. E. W. Mayer in Gießen

Konfessionskunde

von Prof. D. Hermann Mulert in Kiel
befindet sich für das Jahr 1923 in Vorbereitung

Israelitische u. jüdische Religionsgeschichte

von Prof. D. Dr. Gustav Hölscher in Marburg

Alfred Töpelmann, Verlag in Gießen, Herbst 1922

Näheres über die schon erschienenen Bände siehe Seiten 268—272

II.

Geschichte
der israelitischen und jüdischen Religion

R. H
H

Sammlung Töpelmann

1. Gruppe | Die Theologie im Abriß | Band 7

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von

D. Dr. Gustav Hölscher
Professor an der Universität Marburg

521652
1. S. S1

1922

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig
843822

Den Gießener Freunden
von Gall, Horneffer, Mayer
zum Abschied

Vorwort

Dies Buch ist in erster Linie für meine Studenten geschrieben; doch glaube ich, daß es auch anderen, namentlich den Fachgenossen, etwas zu bieten hat. Mir lag an einer knappen, übersichtlichen und lesbaren Darstellung; deshalb habe ich die unvermeidliche Fülle des gelehrten Stoffes in die Anmerkungen verwiesen. Äußerliche Vollständigkeit erstrebe ich nicht; vom Wesentlichen wird, hoffe ich, nichts fehlen.

Es war das Verdienst der älteren Generation zu Ende des vorigen Jahrhunderts, die Grundlinien der israelitischen und jüdischen Literatur- und Religionsgeschichte erstmalig sicher zu zeichnen. Dieser älteren Forschung verdankt auch die vorliegende Arbeit das Beste. Es wäre erfreulich, wenn jene Grundlinien heute als anerkannte Ergebnisse geboten werden könnten. Statt dessen befindet sich die alttestamentliche Wissenschaft zur Zeit in einem Zustande unsicheren Tastens und Suchens, der seinen Grund weniger in der Schwierigkeit neuer, durch die religionsvergleichende Forschung aufgedeckter Probleme als in einer Abwendung von strenger literarkritischer Arbeit hat. Kaum ein Abschnitt der Literatur- und Religionsgeschichte, bei dem nicht die Behauptungen der Forscher in grundlegenden Fragen völlig auseinander gehen. Der Verfasser einer zusammenfassenden Geschichtsdarstellung muß sich deshalb fast überall selber den Weg bahnen, und wie er dabei auf Schritt und Tritt gegen andere Meinungen, sei es ausdrücklich, sei es stillschweigend, Stellung nehmen muß, so muß er auch auf Widerspruch gegen die eigenen Aufstellungen gefaßt sein. Gern hätte ich meine in diesem Buche vertretenen Auffassungen vielfach noch eingehender, als es geschehen ist, begründet; aber die Schwierigkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse verwehren das zur Zeit. Ich kann jedoch zum Teil auf andere Arbeiten verweisen, in denen ich eine Reihe der einschlägigen Fragen bereits behandelt habe: für die ältere Zeit auf mein Werk über „Die Propheten" und auf eine demnächst erscheinende Abhandlung über „Das Königsbuch", in welcher auch das deuteronomische Problem von neuem angeschnitten ist; für die nachexilische Zeit auf eine Arbeit über Territorialgeschichte Palästinas in der persischen und hellenistischen Zeit sowie auf meine gerade im Druck befindliche Neubearbeitung der Bücher Esra und Nehemia in der Kautzsch'schen Bibelübersetzung; für das Spätjudentum auf eine größere Reihe von Monographien und Aufsätzen (über das Danielbuch, die Himmelfahrt Moses, die Quellen des Josephus, den Sadduzäismus, über Kanonisch und Apokryph und über die Geschichte der Juden in

Palästina seit dem Jahre 70 n. Chr.). Der Kenner wird leicht bemerken, in welchem Verhältnis die vorliegende Darstellung zu den früheren Arbeiten steht. Wo ich in diesem Buche wesentlich Neues zu sagen habe, habe ich dies in den Anmerkungen so ausführlich, als dies möglich war, zu begründen versucht.

Durch ihren Umfang und Charakter sind der vorliegenden Arbeit Grenzen gesteckt. Deshalb konnten die grundsätzlichen Fragen der allgemeinen Religionswissenschaft nicht diskutiert werden; nur in der Form einfach beschreibender Darstellung konnte ich zu diesen heute besonders eifrig verhandelten Fragen Stellung nehmen. Mein Standpunkt ist aus dem I. Kapitel leicht zu erkennen. Ich habe in diesem Kapitel versucht, die Entwicklung der vorgeschichtlichen Religion, insbesondere der semitischen Völker, so wie ich sie sehe, zu zeichnen, und habe diese Entwicklung überall durch das aus den israelitisch-jüdischen Quellen zur Verfügung stehende Material veranschaulicht. Durch die Vorwegnahme dieses allgemeinen religionsgeschichtlichen Materials habe ich die Darstellung der israelitischen und jüdischen Religion selber von beschwerlichem Ballast entlastet und dadurch die Möglichkeit gewonnen, die besondere Entwicklung der israelitischen Religion kräftiger herauszuarbeiten.

Was die Darstellung der israelitischen und jüdischen Religion selber betrifft, so setzt eine solche überall die Ergebnisse eingehender literarischer Untersuchungen voraus. Was die älteste Zeit anbelangt, so ist hier durch die neueren Fragestellungen über J^1 und J^2 manches wieder in Fluß gekommen, was für die Beurteilung der alten Religion nicht bedeutungslos ist; doch wird dies kaum so schwer ins Gewicht fallen, daß das allgemeine Bild der religiösen Entwicklung Altisraels dadurch wesentlich verändert würde.

Viel bedeutsamer für die Konstruktion der Gesamtentwicklung ist dagegen die literarische Beurteilung der Prophetenbücher. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon früher zum Ausdruck gebracht habe, daß ich die Begründung der Prophetenkritik, wie wir sie vor allem Stade, Duhm und Marti verdanken, noch heute für die allein richtige und philologisch gesunde halte. Das Abweichen vieler jüngeren Forscher von dieser Linie betrachte ich nicht als Fortschritt, vor allem nicht die Greßmannsche Konstruktion einer altisraelitischen Eschatologie, die es ebensowenig je gegeben hat wie eine altorientalische Eschatologie.

Ebenso wichtig für den gesamten chronologischen Aufbau der alttestamentlichen Literaturgeschichte ist ein anderer Punkt, in dem ich der heute fast allgemein herrschenden Schulmeinung widersprechen muß. Seit de Wette gilt es als ausgemacht, daß das nach II Kön 22 f. unter Josia im Tempel gefundene Gesetzbuch das Deuteronomium gewesen sei. Dieser Identifikation, die auf einem älteren Stande der Forschung begründet erscheinen mußte, sind heute die wesentlichsten Grundlagen entzogen, seit der Bericht von II Kön 22 f. in seiner außerordentlichen Kompliziertheit erkannt ist und seit durch Duhms Jeremiakommentar die deuteronomistischen Partien des Jeremiabuches als nichtjeremianisch erwiesen sind. Als einzige Stütze für eine vorexilische Datierung des Deuteronomiums würde nur noch

das Hesekielbuch übrigbleiben, falls dieses im wesentlichen in der uns vorliegenden Gestalt von dem Propheten Hesekiel stammen würde. Aber eine eindringendere Analyse dieses Buches führt zu ähnlichen Ergebnissen, wie Duhms Analyse des Jeremiabuches, d. h. sie zeigt, daß das Buch eine nachexilische Bearbeitung älterer hesekielischer Grundlagen ist und daß der ursprüngliche Hesekiel das Deuteronomium ebensowenig voraussetzt wie der echte Jeremia. Die Begründung dieser Beurteilung Hesekiels, die ich in dem vorliegenden Buche nur andeuten konnte, hoffe ich bald in einer besonderen Untersuchung veröffentlichen zu können.

Was die nachexilische Geschichte anlangt, so hängt auch hier alles an der literarischen Beurteilung der Quellen, in diesem Falle vor allem der Bücher Esra und Nehemia. An die Echtheit der sog. aramäischen „Urkunden" im Esrabuche, deren Verteidigung durch Eduard Meyer auf die meisten heutigen Fachgenossen Eindruck gemacht hat, glaube ich nach wie vor nicht.

Große Bedenken hege ich gegen die überreichliche Zuweisung von Stücken der kanonischen Literatur in die Makkabäerzeit, die ja lange Zeit sehr beliebt gewesen ist und noch heute von angesehenen Forschern vertreten wird. Das gilt besonders von den sekundären Elementen der Prophetenbücher ebenso wie von der Psalmendichtung. Es heißt freilich in ein noch bedenklicheres Extrem zurückfallen, wenn man uns neuerdings wieder mit Psalmen davidischer und salomonischer Zeit und mit „messianischen" Weissagungen der vorexilischen Prophetie beschenkt.

Neue und sehr schwierige Probleme hat die jüngste religionsgeschichtliche Erforschung des hellenistischen und römischen Zeitalters eröffnet. Hier haben sich sehr weite Perspektiven aufgetan. Aber sowenig an diesen Problemen vorübergegangen werden konnte, so vorsichtige Zurückhaltung war doch im einzelnen noch geboten. Mit großen Zweifeln stehe ich der von Eduard Meyer neuerdings vorgeschlagenen frühen Datierung der älteren Apokalypsenliteratur gegenüber, die sich vor allem auf die meines Erachtens ganz unberechtigte Ansetzung der sogenannten „Damaskusschrift" (oder Sadokidenschrift) ins 2. Jhrh. v. Chr. gründet. Wertvolles über den Ursprung und das Verständnis des Essäertums verdanke ich besonders der vortrefflichen Arbeit von Holger Masbech. Was den Sadduzäismus anlangt, so habe ich hier manches von Eduard Meyer gelernt, ohne doch seinem zuversichtlichen Glauben an die Josephuslegenden über Pharisäer und Sadduzäer beipflichten zu können.

An den Ursprüngen des Christentums durfte die vorliegende Arbeit nicht vorübergehen. Aber sie hat es nur soweit mit dem Christentum zu tun, als sich dessen Entwicklung noch im Rahmen des Judentums und in einem Zusammenhang mit ihm vollzieht. Was sie zu behandeln hat, ist also nur das Urchristentum und dessen judenchristliche Fortsetzung auf palästinischem und syrisch-arabischem Boden. Man darf die Entwicklung der jüdischen Religion nicht mit dem einseitigen Hinblick auf das Christentum ansehen und darstellen. Das Christentum entstand an der Peripherie des genuinen Judentums zu einer Zeit, als das Judentum in weiten Schichten unter

fremde Einflüsse gekommen war. Die jüdische Entwicklung muß für sich als eine selbständige und in sich geschlossene begriffen werden. Das Christentum hat seine geschichtliche Bedeutung erst auf dem Boden der griechisch-römischen Welt gewonnen. Sein Tiefstes freilich verdankt es nicht der sterbenden Antike, sondern dem jüdischen Mutterboden, dem Alten Testament und dem Evangelium Jesu.

Was die Umschreibung der zahlreichen fremdsprachlichen Eigennamen anlangt, so war eine volle Konsequenz nicht durchführbar. Bekannte biblische Namen konnten nur in der uns geläufigen Form wiedergegeben werden; doch habe ich zumeist den semitischen Kehllaut des ʿAjin durch ʿ angedeutet und das Zajin durch z (wie französisches z = stimmhaftes s) ausgedrückt.

Besonderen Dank schulde ich meinem verehrten Gießener Freunde und Kollegen Professor D. Dr. August Freiherrn von Gall, der mir nicht nur bei der Korrektur unermüdlich geholfen, sondern mich auch mit manchem wertvollen Rat dabei unterstützt hat. Ihm und den beiden anderen Gießener Freunden widme ich dies Buch in Erinnerung an viele schöne Stunden freundschaftlichen Verkehrs und angeregten Gedankenaustausches.

Gießen-Marburg, im August 1922.

Gustav Hölscher.

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

§ 1: Einführung ..... 1 – 3

Erstes Kapitel: Die vorgeschichtliche Entwicklung ..... 3 – 52

Literatur ..... 3 – 4

§ 2: Vorgeschichtliche Besiedelung Palästinas ..... 4 – 5

§ 3: Allgemeine Entwicklung von Kultur und Religion 5 – 12

§ 4: Mythus und Zauber ..... 12 – 14

§ 5: Seelenvorstellungen ..... 14 – 17

§ 6: Totenbräuche ..... 17 – 18

§ 7: Zauberglaube ..... 18 – 21

§ 8: Fetischkult ..... 21 – 23

§ 9: Totemismus ..... 23 – 26

§ 10: Tabu und Lustration ..... 26 – 27

§ 11: Die Ursprünge des Opfers ..... 28 – 30

§ 12: Ahnenkult ..... 30 – 31

§ 13: Dämonenkulte ..... 31 – 34

§ 14: Die poetische Gestaltung des Mythus ..... 34 – 37

Exkurs: Die Gestalten der hebräischen Sagendichtung 37 – 41

§ 15: Göttersage ..... 41 – 42

§ 16: Heilbringerlegende ..... 42 – 44

§ 17: Jenseitsvorstellungen ..... 44 – 46

§ 18: Die Entstehung des religiösen Kultes ..... 46 – 48

§ 19: Religiöse Kulthandlungen ..... 48 – 51

§ 20: Religiöse und soziale Schuld ..... 51 – 52

Zweites Kapitel: Die altisraelitische Zeit ..... 53 – 88

Literatur ..... 53 – 54

§ 21: Die Völker Syriens vor der hebräischen Einwanderung 54 – 55

§ 22: Die Kulte Syriens ..... 55 – 57

§ 23: Die Einwanderung der Hebräer ..... 57 – 60

§ 24: Israelitische Kulte und Sagen 60–62
§ 25: Kulte der Südstämme 62–64
§ 26: Das levitische Priestertum zu Kadesch und die Mosesagen 64–67
§ 27: Jahve, der Gott der Wüste 67–69
§ 28: Jahve und die kanaanäischen Kulte 69–71
§ 29: Die Kultstätte 71–72
§ 30: Die Kultbräuche 72–75
§ 31: Das Gebet 75–76
§ 32: Die Opfer 76–79
§ 33: Die Feste 79–81
§ 34: Das Orakelwesen 82–85
§ 35: Die Gottesvorstellung 85–88

Drittes Kapitel: Das assyrisch-babylonische Zeitalter 89–115
Literatur 89
§ 36: Die Spannung der Gegensätze 89–90
§ 37: Anfänge priesterlicher Kultreformen in Juda 90–93
§ 38: Die Rekabiter 93–94
§ 39: Der Sturz des tyrischen Baals 94–95
§ 40: Elia und Elisa 95–96
§ 41: Die israelitischen Prophetenkreise unter dem Einflusse der Reform 96–97
§ 42: Weiterführung der Kultreformen in Juda 98–100
§ 43: Die Bearbeitung der Volkssage 100–102
§ 44: Der Monotheismus 102–103
§ 45: ʿAmos von Tekoaʿ 103–105
§ 46: Hosea ben Beeri 105–106
§ 47: Jesaja ben Amos 106–110
§ 48: Micha aus Moräschät 110
§ 49: Nahum der Elkoschite und Sefanja der Jerusalemer 110–111
§ 50: Jeremia aus ʿAnatot 111–113
§ 51: Hesekiel ben Buzi 113–115

Viertes Kapitel: Das persische Zeitalter 116–159
Literatur 116
§ 52: Die Lage der Juden im Perserreiche 116–119
§ 53: Die Wirkung des Exils auf die Religion 119–122

§ 54: Der Dichter von Jes 40–55 122–124
§ 55: Der Tempelbau Serubbabels und die nationale Hoffnung 124–127
§ 56: Prophetische Epigonen 127–129
§ 57: Anfänge der Gesetzesaufzeichnung 129–130
§ 58: Das Deuteronomium 130–134
§ 59: Die deuteronomistische Bearbeitung des jehovistischen Werkes 134–136
§ 60: Das Buch Hesekiel 136–137
§ 61: Das Heiligkeitsgesetz 137
§ 62: Der Statthalter Nehemia 138
§ 63: Außerjerusalemische Kultstätten 138–140
§ 64: Die chronistische Serubbabel- und Esralegende 140–141
§ 65: Die heilige Geschichte (Pg) 141–143
§ 66: Die Ausgestaltung der Hierokratie 143–144
§ 67: Der Tempelkultus 144–147
§ 68: Rituelle Bräuche 147–148
§ 69: Moral und Vergeltungsglaube 148–151
§ 70: Die Gottesvorstellung 151–153
§ 71: Die Eschatologie 153–156
§ 72: Die Sammlung der religiösen Literatur 157–159

Fünftes Kapitel: Das hellenistische Zeitalter 160–196
Literatur 160–161
§ 73: Der Einfluß griechischer Zivilisation auf den Orient 161–162
§ 74: Die Ausbreitung iranisch-babylonischer Religionsideen nach dem Westen 163–169
§ 75: Ausbreitung und Lage der Judenschaft 169–173
§ 76: Die Seleukidenherrschaft und die nationale Erhebung gegen sie unter den Hasmonäern 173–176
§ 77: Tempel und Synagoge 176–178
§ 78: Religiöse Pflichten 178–179
§ 79: Frömmigkeit und Moral 179–182
§ 80: Nationale und individuelle Eschatologie 182–183
§ 81: Engel- und Dämonenglaube 183–184
§ 82: Theologische Spekulationen 184–186
§ 83: Die Gelehrten und die Schule 186–187
§ 84: Die Weisheit der Mystiker 187–193
§ 85: Die Berührung des Judentums mit griechischer Kultur 193–196

Sechstes Kapitel: Das römische Zeitalter 197–251
Literatur 197
§ 86: Palästina unter den Herodeern 197–200
§ 87: Die Diaspora im augusteischen Zeitalter 200–203
§ 88: Die religiöse Entwicklung im Römerreiche 203–205
§ 89: Astrologie und Magie bei den Juden 205–207
§ 90: Die Essäer 207–213
§ 91: Die Therapeuten 213–214
§ 92: Die Blüte des jüdischen Hellenismus 215–218
§ 93: Die Schulen der Pharisäer und Sadduzäer 218–223
§ 94: Die Frömmigkeit des Volkes 224–225
§ 95: Die Messiashoffnung 225–227
§ 96: Die Zeloten und der Untergang des Staates 227–231
§ 97: Das letzte Ringen um die Freiheit 231–232
§ 98: Die jüngere Apokalypsen- und Legendenliteratur .. 232–237
§ 99: Häretisches Täufertum 237–239
§ 100: Die Polemik gegen die Ketzer 239–240
§ 101: Der Kanon heiliger Schriften 241–242
§ 102: Frömmigkeit und Glaube der Orthodoxie 242–249
§ 103: Das Judentum Palästinas nach dem hadrianischen Kriege 249–251
Register 252–267

§ 1. Einführung

Die Geschichte Israels beginnt für uns mit den Freiheitskämpfen des 11. Jhrh.s und der Entstehung des nationalen Königtums. Damals saßen die hebräischen Stämme schon mehrere Jahrhunderte in Kanaan. Über ihre Einwanderung, die nach ägyptischen Nachrichten im 14. Jhrh. erfolgt zu sein scheint, war schon zu Beginn der Königszeit jede nähere Kunde verloren. Die Erzählungen von den Vätern und von der Zeit Moses sind reine Sage, und was sich an historischen Erinnerungselementen sekundär an sie angeheftet hat, spiegelt bereits Zustände aus der Zeit der Ansässigkeit wieder. Das älteste hebräische Geschichtswerk, die Schrift des sog. Jahvisten bzw. deren älteste Schicht J^1, gehört in die frühere Königszeit und ist der literarische Niederschlag der damals vorhandenen, durch die mündliche Überlieferung gestalteten Volkssage; selbst die ältesten Stoffe im Jahvisten, wie einzelne dichterische Stücke (Ri 5; Gen 49), gehen nicht über das 10./11. Jhrh. hinaus. Erst in dieser Zeit also tritt uns die Religion der zehn israelitischen Stämme und des südlichen Nachbarstammes Juda in geschichtlich greifbarer Gestalt entgegen. Sie unterscheidet sich damals, wo sie schon seit einigen Jahrhunderten ganz unter kanaanäischen Einflüssen gestanden hat, nicht wesentlich von den übrigen kanaanäischen Kulten. Ihre Vorgeschichte liegt darum ebensosehr im syrisch-palästinischen Kulturlande und seiner seit alters durch Babylonien, Ägypten und Kleinasien beeinflußten Religionen, wie in der syrisch-arabischen Wüste, aus deren Grenzgebieten die Hebräer, wie vor ihnen die übrigen Semiten Syriens, eingewandert waren. Über die älteren kanaanäischen Kulte wissen wir einiges durch babylonische und ägyptische Nachrichten, und die neueren Ausgrabungen und prähistorischen Forschungen haben diese Kenntnisse ergänzt. Wir können jetzt die Entstehung menschlicher Kultur in Syrien bis in die jüngere, ja z. T. bis in die ältere Steinzeit zurückverfolgen, wenn auch gerade für die älteste Geschichte der Religion die Ausbeute noch immer sehr dürftig ist. Auf dem Boden der an die Wüste grenzenden Steppen dagegen fehlten von jeher die Bedingungen für die Entstehung einer höheren Kultur; durch Jahrtausende hindurch sind die Zustände ihrer Bewohner ziemlich unverändert geblieben. Die nomadischen oder halbnomadischen Vorfahren der Hebräer werden darum in kultureller und religiöser Hinsicht etwa auf derselben Stufe gestanden haben wie die Araber vor dem Islam. Überall stehen hier, wie in Syrien, am Anfang der Entwicklung relativ primitive Vorstellungen und Bräuche, die sich aufs engste mit denen der heutigen Naturvölker berühren. Hilfsmittel zum Verständnis ihrer Ursprünge und psychologischen Motive bieten die

vergleichende Ethnologie und Völkerpsychologie. Wir beginnen daher unsere Darstellung der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte mit einem Abschnitt über die vorgeschichtlichen Vorstufen der semitischen Religion, der sich in seinem allgemeinen Aufriß an die Disposition W. Wundts in seiner Völkerpsychologie anlehnt. In diesem Abschnitte sollen die Elemente des mythologischen Denkens und der Zauberbräuche und ihr Verhältnis zu den entwickelten Vorstellungen und Kultformen der späteren hebräischen Religion behandelt werden.

An diesen einleitenden Abschnitt soll sich die Darstellung der alten israelitisch-judäischen Volksreligion und der Religion des Judentums in der uns historisch zugänglichen Zeit anreihen. Das organische Entstehen, Wachsen und Vergehen solcher geistiger Bildungen läßt sich aber nur verstehen, wenn man sie in ihren natürlichen geographischen und ethnologischen Grenzen betrachtet. Der so umschriebene Gegenstand unserer Darstellung ist die Entwicklung der israelitisch-jüdischen Religion im Orient, d. h. auf dem Boden Palästinas und der von hier aus durch die Juden besiedelten Gebiete; — die mittelalterliche Geschichte des Judentums im Abendlande steht mit dieser Entwicklung in keinem organischen Zusammenhange mehr —. Unsere Aufgabe würde also, wenn wir sie im vollen Umfange erledigen wollten, die Zeit von der Einwanderung der hebräischen Stämme im 14. Jhrh. v. Chr. bis zum Untergang des palästinischen Judentums durch den Sieg des Islams im 7. Jhrh. n. Chr., d. h. zwei Jahrtausende umfassen. In die Mitte dieses Zeitraums fällt das Auftreten der Griechen im Orient im 4. Jhrh. v. Chr. Das erste dieser zwei Jahrtausende war die Periode der schöpferischen Kraft, das zweite die der reflektierenden Verarbeitung. Auch die Kulturen gehen auf und nieder, werden und vergehen, und wenn man von ihren Lebensaltern redet, so ist das mehr als Bild. Die vier Lebensalter der israelitisch-jüdischen Geschichte in Palästina dauern je fünf Jahrhunderte. Indem wir in jedem dieser Zeitabschnitte wiederum zwei Stadien unterscheiden, ergeben sich uns acht Perioden:

1. Das Zeitalter der Ansiedlung in Kanaan (von der Einwanderung im 14. Jhrh. bis zur Philisterherrschaft um 1100).
2. Das altisraelitische Zeitalter (von den nationalen Freiheitskämpfen bis zum Untergange des Hauses Omri 842).
3. Das assyrisch-babylonische Zeitalter (vom Auftreten der Assyrer in Südsyrien bis zum Untergange des judäischen Königtums 586).
4. Das persische Zeitalter (von da bis zu Alexander dem Großen 332).
5. Das hellenistische Zeitalter (von da bis zum Untergange der Hasmonäerherrschaft 63 v. Chr.).
6. Das frührömische Zeitalter (von da bis zum Untergange der staatlichen Selbständigkeit in der Mitte des 2. Jhrh.s n. Chr.).
7. Das spätrömische Zeitalter (von der Entstehung des jüdischen Patriarchats bis zu dessen Aufhebung 425 n. Chr.).
8. Das Ende des palästinischen Judentums (von da bis zur arabischen Eroberung 638).

Was den ersten dieser acht Zeiträume anbelangt, so versagen für ihn die literarischen Quellen; was über ihn zu sagen ist, müssen wir mit der Darstellung des zweiten Zeitraumes verbinden. Der siebente und achte Zeitraum fällt aus dem Rahmen der diesem Buche gestellten Aufgabe heraus. Wir behandeln daher unter Vorausschickung eines Abschnittes über die vorgeschichtliche Entwicklung die Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion in fünf Abschnitten, die wir als das altisraelitische, das assyrisch-babylonische, das persische, das hellenistische und das römische Zeitalter unterscheiden.

Erstes Kapitel: Die vorgeschichtliche Entwicklung

Literatur

Edw. B. Tylor, Primitive Culture, 2 Bde., 4. Aufl. 1903; auch deutsch: Anfänge der Kultur, 1873. J. G. Frazer, The golden Bough, 3. Aufl. 1914ff. Frdr. Ratzel, Völkerkunde, 2 Bde., 2. Aufl. 1894. M. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 2. Aufl. I. 1904. L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900. Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion, 2 Bde., 2. Aufl. 1899. Andrew Lang, Magic and Religion, 1901. Andrew Lang, The making of Religion, 2. Aufl. 1902. M. Marett, The threshold of Religion, 1909. Ed. Meyer, Elemente der Anthropologie, 1907 (Geschichte des Altertums, 2. Aufl. I, 1). W. Wundt, Mythus und Religion, 3 Bde., 2. Aufl. 1910 (Völkerpsychologie IV). W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie 1913. W. Wundt, Ethik, 4. Aufl. 1912. P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, 1911. E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912. K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker(NG), 1914. K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914. N. Söderblom, Gudstrons uppkomst, 1914; auch deutsch von R. Stübe: Das Werden des Gottesglaubens, 1916. E. Lehmann, Die Religion der primitiven Völker (HKG). E. Lehmann, Stedet og veien, 1918. L. Lévy-Brühl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, deutsch von W. Jerusalem, Das Denken der Naturvölker, 1921.

Ausgrabungsberichte von Lachisch, Jerusalem, Schephelahügel, Gezer, Taanach, Megiddo, Jericho. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, 1907. H. Thiersch, Die neueren Ausgrabungen in Palästina, 1907 (Archäologischer Anzeiger). H. Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (RVB III 10), 1908. P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 1909 (NG). P. Karge, Rephaim 1918. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 4. Aufl. I. Bd. 1921. M. Blanckenhorn, Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas, 1921.

R. E. Brünnow und A. v. Domaszewski, Die Provincia Arabia, 2 Bde. 1904/5. A. Musil, Arabia Petraea, 4 Bde. 1907/8. G. Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, 1908.

W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1889, new ed. 1899; deutsch von R. Stübe: Die Religion der Semiten, 1899. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, 1885. W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876; II, 1878. J. Goldziher, Muhammedanische Studien, 1889/90. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III), 2. Aufl. 1897. M. J. Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 2. éd. 1905. S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, 1903. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Aufl. I, 2 (1909). R. C. Thompson, Semitic Magic, 1908. M. Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria, 1898; deutsche Ausgabe 1902ff. (Dort weitere Literatur über die Religion der Babylonier und Assyrier.) A. Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. 1909. E. Rohde, Psyche, 5. und 6. Ausg. 1910.

W. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 2. Aufl. 1894. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, 2. Aufl. 1907. A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels, 1920.

A. Kuenen, De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat, 1869f. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, 1887. B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testamentes, I, 1905. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 2. Aufl. 1899. K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 5. Aufl. 1907.

Frdr. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, I, 1901. A. Lods, La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906. J. Pedersen, Israel, 1920.

Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 2. Aufl. 1921. H. Gunkel, Genesis, 4. Aufl. 1917. H. Greßmann, Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen (ZATW), 1910. H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament (RVB) 1917.

§ 2. Vorgeschichtliche Besiedelung Palästinas

Ihre heutige geologische Gestalt haben Palästina und seine Nachbarländer im wesentlichen zu Anfang des Diluviums erhalten, vor allem durch den damals erfolgten Einbruch des Jordangrabens. Erst seitdem scheinen die Bedingungen für eine menschliche Besiedelung vorhanden gewesen zu sein. Jedoch gehören die frühsten bisher nachgewiesenen Spuren des Menschen auf diesem Boden erst der jüngeren Diluvialperiode an; es sind dies teils unter freiem Himmel, teils in Höhlen gefundene Wohnstätten einer altpaläolithischen, jagdtreibenden Bevölkerung im Libanon und in Galiläa, über deren Rasse bei dem Fehlen von Skelettresten noch nichts Sicheres zu sagen ist.

Weit zahlreicher als diese ältesten Fundstätten sind die der jungpaläolithischen Zeit, die sich über alle höhergelegenen Teile des Landes, das ostjordanische Plateau, das Gebirge um Jerusalem, Karmel, Galiläa und Libanon verbreiten und unter denen zwei Höhlen in Nordgaliläa und bei Beirut[1]) die bedeutendsten sind; in der letzteren haben sich Knochenreste gefunden, welche auf Kannibalismus ihrer einstigen Bewohner hinzuweisen scheinen. In frühneolithischer Zeit sind die Nachkommen jener Jungpaläolithiker vom Sammler- und Jägerleben zur Seßhaftigkeit übergegangen und haben angefangen, Pflanzenbau (in der Form des Hackbaues), Gemüse- und Obstzucht und primitives Handwerk, vor allem Handtöpferei mit einfacher Zierkunst, zu treiben.

Getreidebau im großen begann erst in spätneolithischer Zeit mit der Einführung des in Babylonien bereits früher benutzten Pfluges. Die Kultur des Urweizens und der Urgerste, der Linse und der Weinrebe ist wahrscheinlich von Syrien ausgegangen. Die Bevölkerung dieser spätneolithischen Zeit war, wie die Ausgrabungen von Gezer gezeigt haben, von kleiner, hyperbrachykephaler Rasse, die vielleicht nordischen (armenoïden) Ursprungs war. Ihr gehörte die älteste Ansiedlung von Gezer an[2]): eine den Stadthügel umgebende Ringmauer aus Stein und Erde, in ihrer Mitte leichte Hütten auf dem kahlen Felsen und darunter als Zuflucht dienende natürliche und künstlich erweiterte Höhlen. Eine dieser Höhlen diente zur Ver-

brennung von Leichen; doch fanden sich außer einem durchbohrten, vielleicht als Amulet verwendeten Knochen keine Beigaben für die Toten.

Der äußerste Süden Palästinas scheint schon damals von Semiten besiedelt gewesen zu sein. Die erste große Einwanderung der Semiten in das mittlere und nördliche Palästina fällt vor die Mitte des 4. Jahrtausends; damals drangen sie aus Arabien gleichzeitig nach Babylonien und nach Syrien vor. Seit etwa 3000 v. Chr. finden wir sie sowohl an der Küste wie im Binnenlande als Bewohner mächtiger Städte mit Wällen und Türmen. Ihre Waffen waren Keule, Bogen und Lanze; sie trieben Acker-, Wein- und Obstbau. Mit ihrem Auftreten beginnt die eigentlich geschichtliche Zeit Palästinas.

---

1 Muġāret el-'abed in Galiläa und muġāret anteliās bei Beirut. | **2** Ebenso alt sind möglicherweise die untersten Grabungsschichten von Megiddo und Jericho.

§ 3. Allgemeine Entwicklung von Kultur und Religion

Die prähistorischen Funde und die Ergebnisse der Ausgrabungen geben, wie die obigen Ausführungen deutlich gemacht haben, bis jetzt nur ein ziemlich dürftiges Bild von der vorgeschichtlichen Entwicklung der Kultur auf palästinischem Boden. Ein lebendigeres Bild läßt sich überhaupt nur durch Vermutungen gewinnen, und zwar einerseits durch Rückschlüsse aus späteren, geschichtlich bekannten Zuständen, andererseits durch Vergleich mit andern Völkern, besonders mit solchen, die noch heute in verhältnismäßig primitivem Zustande oder auf einer Stufe der Halbkultur leben. Solche Rückschlüsse und Vergleichungen aber zeigen, daß die Anfänge menschlicher Kultur sich überall ziemlich ähnlich entwickelt haben. Im Folgenden soll, soweit das zur Zeit möglich ist, versucht werden, ein Bild dieses langen Entwicklungsprozesses, wie wir ihn uns in Palästina vorzustellen haben, zu zeichnen.

a. Die altpaläolithische Bevölkerung Palästinas scheint darnach ungefähr auf jener primitiven Stufe gestanden zu haben, wie wir sie heute noch bei den Zwergvölkern Zentralafrikas, den Weddas auf Ceylon, den Inlandstämmen von Malakka, den Negritos der Philippinen u. a. finden. Die Bekleidung dieser Primitiven beschränkt sich auf das Tragen einer Lendenschnur; sie wohnen gewöhnlich im Freien, und nur zur Regenzeit flüchten sie in Höhlen. Die Nahrungsaufnahme ist an keine bestimmten Zeiten gebunden; sie treiben weder planmäßige Jagd, noch gar Ackerbau oder Tierzucht. Gelegentlich geht der Mann auf die Jagd, während die Frau Wurzeln oder Beeren sammelt, ein erster Anfang der Arbeitsteilung. Feuer gewinnen sie durch Sägen oder Bohren. Ihre Werkzeuge, vor allem der Grabstock, sind vorwiegend von Holz, nur zum kleinen Teil primitive Steinfäustel. Ihre Waffen sind der Bogen und der vergiftete Pfeil. Den Krieg kennen sie nicht, nur den gelegentlichen Angriff des Einzelnen gegen den Einzelnen aus dem Hinterhalt. Im allgemeinen ist ihr Dasein friedlich. Überall herrscht die wohl schon aus dem vormenschlichen Dasein mitgebrachte Monogamie. Selten ist ein dauernder Zusammenhalt verwandter Familien. Dagegen bilden sich weitere Verbände, wenn sich bei Regen die Familien in Höhlen zusammen-

drängen. Solche Verbände betrachten dann wohl auch ein bestimmtes Terrain als ihr Gebiet, ihr Gemeineigentum. Dieser älteste soziale Zustand ist der der tierischen Herde entsprechende Zustand der Horde, d. h. eines noch unorganisierten Volksstammes ohne Clans oder Häuptlinge. Den Zusammenhalt schafft die Sprache.

Auf dieser Stufe der Entwicklung fehlt noch alles, was später Religion heißt, sowohl Gottesglaube und Kultus, als auch die damit verbundenen spezifisch religiösen Gefühle. Dagegen finden sich überall Zauber- und Dämonenvorstellungen. Deren Wurzel sind die Affekte der Furcht und des Staunens; sie entstehen, indem die Wahrnehmungsinhalte unter der Wirkung des Affektes belebt und in mannigfacher Weise assoziativ umgestaltet werden. Diese Form der Phantasietätigkeit nennen wir die mythologische Phantasie. Vor allem sind es die eindrucksvollen Erlebnisse des Todes und der Krankheit, durch welche Vorstellungen dämonischer Mächte entstehen und gegen die man sich durch Zaubermittel zu schützen sucht. Hinter diesen Motiven treten die des Naturgeschehens für den primitiven Menschen noch weit zurück. Mythus und Zauberglaube beherrschen das primitive Denken und beeinflussen auch die Entwicklung der primitiven Kunst, nicht nur die Tanzkunst, die ursprünglich ein Hilfsmittel zur Erregung zauberischer Wirkungen ist, sondern auch die Anfänge der bildenden Kunst, in welcher Waffen, Instrumente und Schmuck durch eingeritzte oder eingeschnittene einfache Linien zu Zauberobjekten belebt werden.

b. Die Entwicklung der menschlichen Kultur schreitet vorwärts, indem die primitive Horde anfängt sich zu teilen und in Gruppen zu gliedern: in Stämme, Clans, Unterclans. Mit den Wanderungen der Stämme und der Befestigung des Bodenbesitzes entsteht der Krieg der Stämme, der Kampf um Boden und Jagdgebiet, und aus der Führerschaft im Kriege geht später die dauernde Herrschaft führender Persönlichkeiten, die Häuptlingschaft hervor, durch die sich die Stammesorganisation am Ende auflöst. Diese Entwicklung wird sich in Palästina im Laufe der jungpaläolithischen und der frühneolithischen Zeit vollzogen haben. Die äußere Kultur ist zu Anfang dieses langen Zeitraums noch wesentlich primitiv; aber allmählich vervollkommnen sich Werkzeuge, Waffen, Kleidung, Schmuckmittel. Ein Zeichen der neuen kriegerischen Zeit sind die nun in Palästina zahlreich auftretenden steinernen Pfeil- und Speerspitzen. Durch den Kampf der Stämme tritt die Genossenschaft der Männer in den Vordergrund und lockert den natürlichen Familienverband. Die herrschende, auch dem natürlichen Gefühl entsprechende Ordnung wird die „Mutterfolge", nach welcher die Kinder der Mutter gehören und zu deren Clan gerechnet werden[1]). An Stelle der primitiven Monogamie und Endogamie tritt als frühste Ehebeschränkung die „Exogamie", d. h. das Verbot im eigenen Clan zu heiraten[2]). Ihr Ursprung ist wahrscheinlich der Kampf um ein Weib des nächstverwandten Clans; daraus entsteht die älteste Form der Ehe, die Raubehe innerhalb des Stammes[3]), an deren Stelle dann in jüngerer Zeit die Kaufehe tritt. Mit der Exogamie beginnt regelmäßig die Polygamie, und zwar zuerst in der Form der Polyandrie und Gruppenehe, dann der reinen Polygynie[4]).

Die sozialen Ordnungen dieser Kulturstufe verbinden sich, da wo wir sie noch heute finden, vielfach mit dem sog. Totemglauben[5]), wonach die einzelnen Gruppen der Clans oder die Clans selber die Namen von Tieren (seltener auch von Pflanzen oder leblosen Dingen) tragen und die letzteren dann in der Regel als Ahnen jener Gruppen betrachtet werden. Am reinsten ist dieser Totemismus auf australischem Boden vertreten, in abgewandelter Form auch auf malayo-polynesischem und amerikanischem Boden, während er in Afrika nur noch in Resten vorhanden ist. Auf asiatischem Boden sind diese totemistischen Vorstellungen (abgesehen vom Norden und Süden) fast ganz geschwunden, doch finden sich auch hier in dem überall verbreiteten Glauben an heilige Tiere, der Enthaltung vom Fleisch bestimmter Tiere und vielem andern so deutliche Nachwirkungen davon, daß auch für dieses Gebiet wohl eine ursprüngliche totemistische Kulturstufe vermutet werden darf[6]). Mit dem Totemglauben berührt sich auch der Ursprung des Tabu[7]), d. h. des Verbotes, gewisse als heilig oder schädlich betrachtete Dinge zu berühren oder zu benutzen; denn es handelt sich auch hier in erster Linie um gewisse Tiere, deren Fleisch zu essen verboten ist, sodann auch um Menschen (mächtige Häuptlinge, deren Nähe gemieden, deren Name nicht ausgesprochen wird), Orte und leblose Gegenstände. Totem und Tabu wiederum haben ihren Ursprung in den primitiven Seelenvorstellungen, deren Weiterentwicklung sich auf dieser Kulturstufe vollzieht. Die primitive Scheu und Flucht vor der Leiche schwindet in einem Zeitalter, welches an Krieg und Blutvergießen gewöhnt wird. Neben die primitive Vorstellung der an den Körper gebundenen, den Tod überdauernden und ängstlich gefürchteten allgemeinen Körperseele treten sehr verschiedene neue Seelenvorstellungen. Man findet die Seele im Blut, das dem Körper des Gefallenen entströmt, und sucht sich ihre Zauberkräfte durch Trinken des Blutes anzueignen[8]); auch im Speichel oder in inneren Teilen des Körpers, im Herzen, in der Niere oder den mit ihr verbundenen Geschlechtsorganen findet man die Seele. Daneben aber glaubt man, daß die Seele im letzten Atemzuge des Sterbenden entweiche, den man im Kuß aufzufangen sucht, und die Phantasie verwandelt diesen Atemhauch in ein fliegendes, kriechendes oder schnellspringendes Tier, besonders in Vogel- oder Schlangengestalt. Wiederum kann die entflohene Seele als flüchtiges, schattenhaftes Traumbild erscheinen, ein sichtbares, nicht tastbares Abbild des lebenden Menschen. Mit diesem Wandel der Seelenvorstellungen geht Hand in Hand, daß nunmehr die Leiche nicht mehr geflohen, sondern pietätvoll bestattet wird, zuerst in der Form der Plattformbestattung, dann des Begräbnisses, wobei sich jedoch die Motive der Dämonenfurcht noch lange erhalten, z. B. in der möglichst raschen Bestattung, in der Häufung von Steinen auf den Grabhügel, im Binden der Arme und Beine der Leiche[9]).

Die weitere Entwicklung des Totemismus vollzieht sich, indem einerseits als Totem nicht nur jene spezifischen Seelentiere (Vogel, Schlange u. dgl.), sondern auch Jagdtiere, Nutzpflanzen und leblose Objekte erscheinen, andererseits der Charakter des Totems als Ahn des Stammes stärker betont und an Stelle des tierischen allmählich der menschliche Ahn tritt. So ent-

wickeln sich Fetischismus und Manismus. Die Idee des Fetischs, d. h. eines leblosen Gegenstandes mit dämonischen Kräften, ist bereits angebahnt durch die Vorstellung der in bestimmten Teilen des Körpers (Blut, Haar usw.) hausenden oder in irgendwelchen staunen- oder furchterregenden Gegenständen eingekörperten Seele. Seine Bedeutung liegt, im Unterschied von den in Tieren oder Pflanzen verkörperten Dämonen, vor allem in seiner dauernden Existenz; er ist daher der Ausgangspunkt regelmäßiger Kultbräuche, aber es verbinden sich mit ihm keine Gefühle der Ehrfurcht oder des Dankes, wie beim primitiven Seelen- oder Totenkult, sondern nur reiner Zauberglaube. Charakteristische Seitensprossen des Fetischismus sind daher Amulet und Talisman, welche als Zaubermittel dem passiven und aktiven Zauber dienen. Wie der Fetischismus, so ist auch der Manismus ein Produkt der Auflösung der totemistischen Stammesorganisation, indem der kultisch verehrte Tierahne dem menschlichen Ahnen Platz macht. Befördert wird diese Entwicklung durch die Entstehung der Herrschaft angesehener Häuptlinge und Zauberpriester, die bereits zu Lebzeiten und dann auch nach dem Tode Verehrung genießen. Aus der Verehrung solcher mächtiger Toten entwickeln sich die allgemeinen Totenfeste des Stammes und später der einzelnen Sippen und Familien; in dieser Form des Haus- und Familienkultes ist der Ahnenkult die völlige Auflösung der totemistischen Kultur.

Während die primitive Zeit keine eigentlichen kultischen Handlungen kennt, sondern nur individuelle Zauberbräuche und für gemeinsame Unternehmungen gewisse zeremonielle Zaubertänze, entwickeln sich nun aus dem Totemismus eine Fülle von Kulten, die sich teils an die wichtigsten Begebenheiten des menschlichen Lebens, teils an bedeutsame Vorgänge der äußeren Natur anknüpfen. Zu ersteren gehört bemerkenswerterweise nicht die Geburt, wohl aber die Männerweihe und vor allem der Tod, an den sich die reiche Entfaltung der Totenkulte mit den in ihnen erstarkenden Gefühlen der Pietät und Fürsorge, mit ihren Bräuchen der Totenklage und des Totenopfers anschließt. Zu den letzteren dagegen gehören besonders Saat und Ernte, mit denen die Vegetationskulte zusammenhängen. Diese, ursprünglich rein zauberischen Zeremonien zur Vermehrung der Nährpflanzen (und auch der Jagdtiere) entwickeln sich allmählich zu eigentlichen Ackerkulten, die an feste Jahreszeiten gebunden sind und in denen der Mensch die Sorge für die Zukunft und die gemeinsame Arbeit lernt. Dieser erste Ackerbau geschieht noch ohne den Pflug; er ist einfacher Hackbau, wie wir ihn in Palästina aus frühneolithischer Zeit kennengelernt haben. Mann und Frau teilen sich in die Arbeit, der Mann mit der Hacke voranschreitend, das Weib den Samen streuend. An solche gemeinsame Arbeit schließen sich dann die gemeinsamen Kulttänze beider Geschlechter und die gerade in Syrien so üppig blühenden orgiastischen Kultbräuche an.

Auch die Anfänge der Kunst fallen in diese bedeutsame Kulturperiode. Die bildende Kunst beschränkt sich auf die Tätowierung des eigenen Körpers und auf eine einfach ornamentierte Keramik, wie sie uns in Palästina die Funde aus frühneolithischer Zeit kennengelehrt haben. Dagegen ist von Skulptur und Architektur noch keine Rede, abgesehen von den einfachen

Wohnungen der Menschen, Hütte oder Haus. Unter den musischen Künsten entfaltet sich der Tanz, besonders der Kulttanz, jetzt zu reicher Blüte, sowohl als feierlich-zeremonieller wie als ekstatischer Tanz. Im Zusammenhang mit dem Tanze steht die Entwicklung der Musik und der Urtypen der Schlag- und Blasinstrumente. In der Dichtkunst tritt zu dem einfachen Stimmungsliede des Primitiven einerseits das aus dem Rhythmus gemeinsamer Arbeit entstehende Arbeitslied, andrerseits das aus der Beschwörung erwachsende Kultlied. Mit dem Liede zugleich entwickelt sich endlich auch die gleichfalls in die primitive Zeit zurückreichende primitive Erzählung in der Form des Mythenmärchens. Auch in diese Anfänge der Kunst greifen die Motive des Zauber- und Dämonenglaubens und die totemistischen Vorstellungen mit ihrer Bevorzugung des Tieres vor dem Menschen ursprünglich überall hinein.

c. Eine neue Periode der Kultur beginnt im Zeitalter des Spät- oder Vollneolithikums; es ist die Zeit, in der die Geschichte der großen Kulturvölker des Orients einsetzt. Zu Anfang dieses Zeitalters stehen, wie überall, große Wanderungen und Kämpfe der Völker, und auf dem Boden der so eintretenden Rassenmischungen erwachsen die großen Kulturen. Während von Norden her eine hyperbrachykephale, armenoïde Rasse nach Syrien und Palästina einwandert, erscheint der äußerste Süden des Landes schon frühzeitig von Semiten bewohnt, und dieser frühsten semitischen Besiedlung des Südens folgt in der ersten Hälfte des 4. Jhrt.s die erste große semitische Einwanderung, die sowohl Babylonien und Mesopotamien als auch Syrien überflutete und im letzteren Falle die kanaanäische genannt zu werden pflegt. Durch sie erfolgt eine bedeutende Veränderung der materiellen Lebensbedingungen, vor allem durch die vorher bereits im sumerischen Babylonien betriebene Pflugkultur und die Verwendung des Ochsen (des kastrierten Stieres) als Zugtieres. Zu dieser Züchtung des männlichen Rindes trat ferner die Züchtung der Kuh zur Milchkuh und weiterhin die Züchtung von Schaf und Ziege. Die Folge der Pflugwirtschaft war, daß an Stelle der gemeinsamen Feldarbeit des Clans die Feldarbeit des Einzelnen und damit an Stelle des Gesamtbesitzes das Privateigentum trat. Von nun an gewinnt, wie im Frieden so auch im Kriege, die Einzelpersönlichkeit Bedeutung: es kämpfen nicht mehr Massen gegen Massen, sondern der einzelne Vorkämpfer entscheidet den Sieg[10]). Zu den Fernwaffen treten daher jetzt die Nahwaffen: Streitaxt, Stoßlanze und vor allem Schwert und Rundschild.

Damit zerfällt die alte Stammesgliederung; es entsteht der Staat, die politische Gesellschaft. Ihre Gliederung ist nicht mehr reines Naturprodukt, wie die natürliche Teilung der Stämme in 2, 4, 8 Gruppen, sondern sie erfolgt nach künstlichen Zahlen, unter denen die auf den babylonischen Kalender zurückgehende 12[11]) oder die durch die Zahl der Finger gegebene 10 grundlegend werden. Das dezimale Schema beherrscht die territoriale und die militärische Organisation, die sich nach Hundertschaften und Tausendschaften gliedern[12]). Unter diesen Einflüssen verändert sich nun die ganze soziale Struktur. An Stelle des von der älteren Generation geleiteten Clans tritt die erweiterte Familie, die Gesamtfamilie, bestehend aus den

drei Altersstufen Vater, Sohn und Enkel, unter der Leitung des Geschlechtsältesten. Damit vollzieht sich auch endgültig der Übergang von der Mutterfolge zur Vaterfolge. Die Monogamie ist die herrschende Eheform; neben ihr besteht bei den Wohlhabenden die Polygynie, aber auch hier meist in Form der Ehe mit einer Hauptfrau und einer oder mehreren Nebenfrauen, die oft Sklavinnen sind. Die Neuordnung des Besitzes und die Unterwerfung fremder Gebiete führt zur Scheidung der Stände: neben der Herrenklasse, dem grundbesitzenden Adel, welcher im Kriege die Führung hat und aus dessen Reihen die Häuptlingschaft und die persönliche Herrschaftsform erwächst, stehen die unterworfenen Freien und die im Krieg erbeuteten Sklaven. Unterschiede des Berufes gibt es anfangs noch nicht; als erster sich sondernder und bald zu hohem Ansehen steigender Berufsstand entsteht der des Priesters. Allmählich verselbständigen sich Handwerk und Kunst als niedere, von den Nichtbesitzenden betriebene Berufe, während Ackerbau und auch Handel des Adligen würdig erscheinen.

Der Sitz der politischen Herrschaft ist die Stadt, die mit der Gründung des Staates zusammenhängt. Die Stadt herrscht über das umgebende Landgebiet; ihr Zentrum ist die Burg und der Tempel. Die großen Städtegründungen in Palästina und Phönike fallen in dies Zeitalter der kanaanäischen Besiedlung. Mit der Gründung des Staates beginnen die Anfänge der Rechtsordnung, welche die aus dem sozialen Leben entstandenen und von der Sitte bereits gestützten Ordnungen unter bestimmte Normen stellt. Durch den Zwang der politischen Gewalt regelt der Staat den Verkehr der Einzelnen, sodann auch die Ordnungen der Familie und zuletzt die Verfassung des Staates selbst. Träger der Rechtsprechung sind einerseits die aus den vorstaatlichen Verhältnissen stammenden Ältesten, andrerseits der Herrscher und die von ihm eingesetzten Beamten. Aber zu diesem äußeren Zwang der politischen Gewalt tritt von den Anfängen der Rechtsentwicklung an die nie fehlende religiöse Sanktion, vor allem durch die an der Kultstätte vollzogene Zauberzeremonie des Eides und durch das gleichfalls als Zauber gemeinte Gottesurteil (des Zweikampfes oder der Zauberprobe). Wie bei diesen Zeremonien aus dem privaten Rechtsstreit eine Form der Strafe wird, so entwickelt sich überhaupt das Strafrecht als staatliche Institution überall aus dem Zivilrecht: der freigewählte Schiedsrichter im Privatstreite wird zum Strafrichter. Als staatliche Strafdelikte gelten zuerst vor allem die religiösen Frevel, Tempelschändung und Gotteslästerung, erst später die Verbrechen gegen Leib und Leben und dann auch die gegen das Eigentum. Vor allem durch das aus dem Tabu entstehende Asylrecht der Heiligtümer entwickelt sich die Stellung der Priester als Schieds- und Strafrichter. Das Blutgericht tritt an Stelle der Blutrache; der Mord und allmählich auch die andern Delikte gehen aus dem Gebiete persönlicher Rache oder privaten Rechtsstreites in die Strafgewalt des Staates über.

Mit der Entstehung des Staates und der politischen Gesellschaft hängt nun auch die des eigentlichen Götterglaubens zusammen. Wie im Staate mächtige Einzelpersönlichkeiten die Herrschaft gewinnen, so erheben sich jetzt

über die unpersönlichen dämonischen Machtwesen der früheren Zeit die Gestalten der persönlichen Götter, in denen das Heldenideal dieses Zeitalters über sich hinaus gesteigert, übermenschlich und menschlich zugleich erscheint. Auch hier vollzieht sich die Entwicklung allmählich: in den frühsten Göttergestalten der Semiten überwiegt noch das Dämonisch-Zauberhafte; es tritt zurück, je mehr sich der menschliche Charakter des Gottes ausprägt, und teilt sich dann gern der Umgebung des Gottes mit, die als eine Schar dämonischer Diener den Gott begleitet. Der Gott erscheint hier als Abbild der menschlichen Herrschergestalt: als Herrscher über ein wildes Dämonenheer oder dann als Herrscher über andere Götter und Dämonen, die ihn als Ratsversammlung, wie die Beamten den König, umgeben. Zur Entwicklung kommen die Göttervorstellungen in der Sage, dem charakteristischen Erzeugnis dieses Zeitalters. Diese erzählt, wie die Götter in die Schicksale und Kämpfe der Helden und Heroen, helfend oder hindernd, eingreifen; immer erscheinen Götter- und Heldensage innig verbunden. Eigentliche Göttersage gibt es nicht, mit Ausnahme jener Erzählungen über die Geburt der Götter und die Entstehung ihrer Weltherrschaft, die aber ihrem Stoff nach eigentlich durchaus primitive, nur ins Ungeheure gesteigerte Mythenmärchen sind; in diesen Kämpfen der Götter gegen die Dämonen der Urzeit oder das im Abgrund oder im Weltmeere hausende dämonische Chaostier erscheinen die Götter selbst nur als riesenhafte Dämonen. Mit den kosmogonischen Vorstellungen dieser Mythen hängen die Jenseitsvorstellungen zusammen. Im Zeitalter der Einzelpersönlichkeiten erwacht das Bedürfnis nach einem persönlichen Fortleben nach dem Tode. Während die ältere Zeit, auch wo sie von der Furcht vor dem Totendämon zum Seelen- und Totenkult mächtiger Häuptlinge übergegangen war, doch den Aufenthalt solcher Seelen ganz im Diesseits suchte, wird nun der Aufenthalt der Seelen in ein Jenseits verlegt. Die wichtigste unter diesen Jenseitsvorstellungen wird, infolge der Sitte des Begräbnisses, die der Unterwelt, die als ein dunkles und grauenvolles Reich gespenstischer Schattenseelen gedacht wird, als dessen Beherrscherin vielfach eine Unterweltsgöttin erscheint. Erst später tritt neben diesen Aufenthaltsort der Seelen unter der Erde ein solcher in den lichten Regionen des Himmels; die ältere Zeit kennt höchstens Legenden von der Himmelfahrt Einzelner.

Im Zusammenhang dieser ganzen Entwickelung wandelt sich der ältere Zauber- und Dämonenkult zum Götterkult und damit zum eigentlich religiösen Kulte. Den Ausgangspunkt bilden hier vor allem die Vegetationskulte der Ackerbaukultur. Indem sich mit diesen an den großen Heiligtümern mit ihren sich machtvoll erhebenden Priestertümern mannigfaltige andere Kultzwecke vereinigen, wächst der Herrschaftsbereich der Götter; sie werden die mächtigen Schützer der Städte, Stände und Berufe. Durch den persönlichen Charakter der Götter verwandeln sich die Kulthandlungen des Zauber- und Dämonenglaubens; es entstehen die spezifisch religiösen Kulthandlungen des Gebetes, des Opfers und der Heiligungsriten, und es entfalten sich im Anschluß an die Götterkulte das Orakelwesen und die prophetische Mantik.

Auch die Kunst gewinnt unter dem Einfluß der politischen Ordnung und der Götterkulte ein selbständiges Leben: einerseits die Architektur mit ihren Tempel-, Burg- und Palastbauten und die Plastik mit ihren tiermenschlichen und menschlichen Götterbildern, andrerseits die Dichtkunst, in welcher sich jetzt aus der Prosa der alten Märchenerzählung die rhythmisch-melodische Form der Heldenromanze, die Urform des Epos, entwickelt.

---

1 Möglicherweise ging die Mutterfolge nicht überall der Vaterfolge voran. Doch scheint es bei den Semiten der Fall gewesen zu sein, vgl. W. Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, 1885 und A. Lods, Croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906. | **2** Durch diese Regel wird vor allem die Geschwisterehe und, bei Mutterfolge, die Ehe des Sohnes mit der Mutter verhindert. | **3** Vgl. Ri 21, 15 ff. | **4** Nur bei den Mächtigen und Besitzenden besteht oft Polygynie; im übrigen bleibt die Monogamie die Regel. | **5** Das Wort Totem soll aus der Sprache der Odschibwä-Indianer stammen und wird seit dem 18. Jhrh. im obigen Sinne von der Ethnologie gebraucht. | **6** Vgl. bes. W. Robertson Smith, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament (Journal of Philology IX 1880 S. 75 ff.); B. Stade, Geschichte des Volkes Israel I 407 ff. Die Einwände Th. Nöldekes (ZDMG XL 156 ff.), P. de Lagardes (Mitteilungen II 69 ff.), Ed. Meyers (die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 309 ff.) gehen an dem Problem vorbei. | **7** Das Wort Tabu ist polynesischen Ursprungs; am ausgebildetsten sind die Tabuvorstellungen in Ozeanien, doch sind sie auch sonst über die ganze Erde verbreitet. | **8** Dies ist eine der Wurzeln des Kannibalismus, der nicht als primitiv betrachtet werden darf. | **9** Daraus erklärt sich die sog. Hockerstellung der Leichen. | **10** Vgl. I Sam 17; II Sam 2, 12 ff. | **11** Z. B. die 12 israelitischen Stämme; vgl. weiteres § 23 Anm. 11. | **12** Tausendschaften bei den Edomitern Gen 36 und Israeliten, vgl. auch akkad. li'mu (= 1000) = hebr. le'ōm (Volk). Kleinere Unterabteilungen zu 100, 50, 10 in Israel, z. B. Ex 18, 21. 24; Dt 1, 15 f.; I Sam 22, 7.

§ 4. Mythus und Zauber

Mythus und Zauberglaube stehen am Anfang aller religiösen Entwicklung. Beide wurzeln in den Affekten der Furcht und des Staunens. Wie diese die mythologischen Vorstellungen erzeugenden Affekte keine spezifischen Gemütsbewegungen oder Triebe sind[1]), so ist auch die mythologische Phantasie ihrer Natur nach nur eine Modifikation der allgemeinen Auffassung der Objekte; nur ist die schon bei der normalen Wahrnehmung stattfindende Projektion der Gefühle, Affekte und Willensantriebe in die Objekte bei ihr so gesteigert, daß die Objekte selbst als belebte Wesen erscheinen. Dies ist das kennzeichnende Merkmal des Mythus, daß er sowohl die Objekte der den Menschen umgebenden Welt als auch den Menschen selbst, die Teile seines Körpers und seine seelischen Vorgänge in empfindende und strebende Wesen verwandelt. Diese mythologische Belebung beruht jedoch nicht auf einem naiven Kausalschluß[2]), etwa gar einem angeborenen Kausalitätstriebe. Dieser ist dem primitiven Menschen an und für sich fremd; er nimmt die Dinge und Vorgänge in der Regel hin, wie sie sind, ohne nach ihrer Ursache zu fragen. Gegenstand der mythologischen Belebung werden ihm vielmehr nur solche Eindrücke, die starke Affekte in ihm auslösen[3]).

Dieses sind nun für den primitiven Menschen nicht so sehr die Naturerscheinungen, vor allem nicht die regelmäßigen Vorgänge der Natur, die er als etwas Selbstverständliches hinzunehmen pflegt, sondern die eindrucksvollsten, Furcht und Grauen erweckenden Vorgänge im menschlichen Leben selbst, Tod und Krankheit. Sie sind die wichtigsten Quellen des primitiven Seelen- und Dämonenglaubens, dessen Vorstellungen von der zum Dämon werdenden Körperseele des Toten oder Kranken reine Produkte des Affektes sind. In alle Erscheinungen dieses primitiven Seelen- und Dämonenglaubens greift aber der Zauberglaube ein, der nach seinen wesentlichen Motiven nichts anderes ist als eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte, worauf dann diese Macht einzelne Menschen beeinflussen oder auf sie übergehen kann. Zauber im weitesten Sinne ist jede Wirkung, die von Menschen oder Geistern auf irgendwelche ganz unbegreifliche Weise ausgeübt wird; hiernach ist auch das Wunder nur eine besondere Form des Zaubers, nämlich ein Zauber, wie ihn nur die Götter oder von ihnen begnadete Menschen ausüben können. Zwar kommen Zauberglaube und Zauberbräuche auch ohne Anlehnung an andere mythologische Vorstellungen vor, aber wo wir sie auf ihre frühsten Anfänge zurückverfolgen können, erweisen sie sich als Erzeugnisse des Seelenglaubens, allerdings auf primitivster Stufe noch nicht des Glaubens an die im Tode oder Traum entweichende Hauch- und Schattenseele, sondern an die Körperseele und ihre mannigfachen Verwandlungen in Gegenstandsseelen[4]).

---

1 Die hier vertretene Anschauung ist die von Wilhelm Wundt in seiner Völkerpsychologie. Gegen sie wendet sich Rudolf Otto (Das Heilige 1920[5] und Theol. Rundschau, XIII. Jahrg., S. 251 ff., 1910), indem er die Entwicklung der Religion aus einem eigentümlichen und selbständigen „Triebe" ableitet, den er den „mystischen Trieb" nennt, und den er, ähnlich wie schon Schleiermacher in den „Reden über die Religion", in Parallele zu dem erotischen Triebe stellt; das religiöse Grundgefühl des „Numinösen" ist ihm etwas vollkommen sui generis, das „Heilige" eine Kategorie a priori. In der Konsequenz dieser Auffassung liegt es, wenn andere nach der Entstehung dieses Triebes in der phylogenetischen Entwicklung des Menschen suchen. So erklärt Paul Beck (die Ekstase 1906) das religiöse Phänomen, das sich für ihn wesentlich mit dem ekstatischen deckt, als einen Rückfall in die Empfindungen (der Gewichtslosigkeit u. dgl.) unserer als Wassertiere im Meere lebenden Ahnen. Sigmund Freud (z. B. in Totem und Tabu 1913) und seine Schule wollen die Erscheinungen der Religion mit den Mitteln der Psychoanalyse, d. h. durch Erforschung des im Laufe der menschlichen Entwicklungsgeschichte entstandenen unbewußten Anteils am individuellen Seelenleben erklären: nach Freud beruht die Religion, ebenso wie Kunst und Philosophie, auf sozialen Trieben, die aus der Vereinigung egoistischer und sexueller Antriebe hervorgegangen seien. | **2** Es verhält sich z. B. nicht so, daß der Primitive aus Donner und Blitz auf das Wirken einer hinter diesen stehenden höheren Macht schlösse, sondern diese selbst sind ihm im Momente des Affektes eine lebendige grauenerregende Macht. | **3** Mit diesen Entstehungsbedingungen des mythologischen Denkens hängt es zusammen, daß alle ursprünglichen mythologischen Vorstellungen nicht nur als subjektive Vorstellungen, sondern als objektive Wahrnehmungsinhalte, als unmittelbare Wirklichkeit erscheinen. So erscheint z. B. in einem Traume nicht das Abbild eines Menschen, sondern ein Doppelgänger desselben, nicht die „Vision" eines Gottes, sondern dieser selbst; die Maske eines Tieres oder Dämons ist nicht nur Symbol, sondern ist das Tier oder der Dämon, den sie darstellt, selbst. An solche unmittelbaren Eindrücke können sich dann allerlei Assoziationen anknüpfen,

durch die neue Vorstellungen entstehen. So gilt der mit dem Tode schwindende Atem als „Seele", die beim Tode aus dem Körper entweicht; die drohende Geste, das Drohwort eines gefürchteten Feindes oder selbst sein bloßer Name gilt als gefährliche, wollende und handelnde „Macht". Diesen ersten Assoziationen können sich wieder andere anreihen, durch welche der Eindruck weitere assimilative Umwandlungen erfahren kann. Der entweichende Atem wandelt sich etwa für die Phantasie in ein Wölkchen, einen Vogel u. a., der Blitz in eine Waffe, z. B. eine Keule, Axt oder Pfeil. | 4 Während die ältere „animistische" Theorie, wie sie besonders von E. B. Tylor durchgeführt wurde, den Seelenglauben als den primären Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung betrachtete, betonen die Vertreter des sog. „Präanimismus" (z. B. Marett, Preuß u. a.) die Unabhängigkeit des primitiven Zauberglaubens von den Seelenvorstellungen. Beide denken aber bei den Seelenvorstellungen vor allem an die entwickelteren Vorstellungen von der Hauch- und Schattenseele, während sie die primitiveren Vorstellungen der von W. Wundt so bezeichneten „Körperseele" ignorieren. Zu den Abwandlungsformen dieser Körperseele gehören auch die Vorstellungen des Mana, Orenda u. dgl., in denen z. B. N. Söderblom neben den „Seelen" und den „Urvätern" selbständige Urformen der religiösen Vorstellungen zu finden glaubt, vgl. dazu § 16.

§ 5. Seelenvorstellungen

Die Vorstellungen der Hebräer von der Seele sind, wie diejenigen aller über das primitive Stadium hinausgewachsenen Völker, nicht einheitlich, sondern gehen auf verschiedene einfache Anschauungen zurück. Die älteste unter diesen ist, daß die seelischen Eigenschaften an den Körper gebunden sind und nicht ohne ihn, aber auch der Körper nicht ohne sie bestehen kann. In ihrer ursprünglichsten Form wirkt diese Vorstellung von der auch nach dem Tode im Körper weiterlebenden allgemeinen Körperseele fort in der schonenden Behandlung, Speisung und Aufbewahrung der Leiche, vor allem der Knochen[1]). Daneben entstehen dann Vorstellungen von besonderen Körperteilen als Trägern der Seele. Solche Seelenträger[2]) sind die Nieren[3]) und die mit ihnen zusammenhängenden äußeren Geschlechtsorgane, bes. des Mannes[4]), auch andere innere Teile, wie die Eingeweide[5]), das Herz[6]) oder die Leber[7]), ferner vor allem das Blut[8]), daneben auch allerlei andere Ausscheidungen des Körpers, wie Speichel[9]) und Kot[10]), die Wachstumsprodukte des Körpers, wie etwa das Haupthaar[11]), oder der Blick des Auges[12]). Unter Umständen können die verschiedensten Seelenvorstellungen nebeneinander bestehen[13]), und daraus kann wohl auch die Annahme mehrerer Seelensitze entstehen. Vom Menschen (oder vom Tier) können die seelischen Kräfte, vor allem durch unmittelbaren Kontakt, in äußere Gegenstände übergehen, in Kleider, Schmuck, Waffen u. a.[14]), vor allem auch in den Namen, dem man eine dingliche Existenz zuschreibt[15]), und diese Dinge können dann die ihnen mitgeteilten dämonischen Kräfte weitergeben. Auf diese Weise sind wohl in der Regel die sog. Gegenstandsseelen entstanden, Vorstellungen von dämonischen Wesen, die sich gelegentlich in allerlei Objekten, Steinen, Pflanzen, Hölzern u. dgl. einkörpern oder auch frei herumschweifen und sich des Menschen in Krankheit oder Ekstase bemächtigen[16]).

Neben diese von der Körperseele ausgehenden Vorstellungen ist aber im Laufe der Entwicklung eine andere getreten, nach welcher die Seele ein freies, vom Körper trennbares Wesen ist, und zwar entweder ein luft-

artiger Hauch oder ein flüchtiges Schattenbild. Die Vorstellung von der Hauchseele, auf welche die gebräuchlichen sprachlichen Bezeichnungen der Seele bei Semiten und Indoeuropäern hinweisen[17]), geht zurück auf die Anschauung des im Tode entweichenden letzten Atemhauches, mit dem die Lebensfunktionen aufhören. Diese Hauchseele kann von einem Menschen zum anderen übergehen, sei es beim Tode, wo man sie durch Küssen des Sterbenden aufzufangen sucht[18]), sei es bei Lebzeiten im seelenverbindenden und -austauschenden Kuß und im Hauchzauber[19]). Aber auch in andere Wesen, bes. in Tiere kann die Seele übergehen und sich in ihnen verkörpern; so entstanden Vorstellungen von der Seele, die als kriechendes Tier (Wurm, Schlange) dem Körper entweicht oder beim Übergang sich in ein fliegendes oder springendes Tier (Vogel, Maus u. a.) verwandelt[20]). Seltener ist die Verwandlung der Seele in Pflanzen, z. B. in einen am Grabe wachsenden Baum[21]).

Ist die Vorstellung der Hauchseele zumeist die beharrlichere, so ist die von der Schattenseele die anschaulichere; sie hat darum einen besonders starken Einfluß auf den Seelenmythus ausgeübt. Ihr Ursprung liegt vor allem in den lebhaften Erinnerungs- und Phantasiebildern der Träume und der bei Krankheiten und Ekstase eintretenden Visionen. Hauch- und Schattenseele erscheinen meist verbunden in der Vorstellung von Geistern, die bei Tage im Wehen des Windes, im Rauschen der Blätter und allerlei anderen Geräuschen gehört, bei Nacht in irgendwelchem flüchtigen Lichtschein gesehen werden; in jeden leisen Schalleindruck hört die erregte Phantasie das Murmeln und Flüstern der Geister hinein; jeder Lichteindruck im Dunkeln verwandelt sich ihr in eine gespenstische Gestalt, unter Umständen in das Bild einer individuellen Person, vor allem eines jüngst Verstorbenen[22]). Die Wiederkehr der Toten am Grabe oder an ihrem ehemaligen Wohnorte ist eine allgemein verbreitete Vorstellung; der erregte Affekt des Lebenden selbst macht sie zu ruhelosen und unter Umständen rächenden Geistern[23]). Indem ebenso auch lebende Personen und entfernte Örtlichkeiten im Traum erscheinen können, entsteht die Vorstellung, daß die Seelen mit unbegrenzter Geschwindigkeit den Raum durchmessen können und daß die Seele des Träumenden auf kurze Zeit an ferne Orte entrückt werden kann; durch diese Vorstellung der Entrückung, die mit besonderer Lebhaftigkeit in den Visionen der Ekstatiker auftritt[24]), vollendet sich die Befreiung der Seele vom Körper. Im Gegensatz zu diesen ekstatischen, oft von Gefühlen der Erleichterung und des Glückes erfüllten Träumen und Visionen stehen jene mit starken Hemmungsgefühlen verbundenen Angstträume, in denen das eigene Selbst sich von einem fremden Wesen bedrängt und überwältigt fühlt, und dieselbe Vorstellung erwecken für den Zuschauer gewisse Krankheitsanfälle, die dementsprechend als Besessenheit gedeutet werden. Hier verwandeln sich die Seelen und Geister in Dämonen[25]), bei deren Ausgestaltung die verschiedenen Formen der Angstträume, sowohl die Fratzen- als die Alpträume, neben dem Naturmythus eine Rolle spielen[26]).

1 Dagegen war die Einbalsamierung der Leiche nicht hebräischer Brauch. Gen 50, 2f. 26 ist sie Nachahmung ägyptischer Sitte. | **2** Kopf und Gehirn betrachten die Hebräer, ebenso wie die meisten Naturvölker, nicht als Seelenträger. | **3** Die

Nieren als Seelenträger Ps 16, 7; 73, 21; 139, 13; Prov 23, 16; Hi 19, 27; Jer 12, 2; bes. Herz und Nieren Jer 11, 20 u. a. Daher gilt das bes. um die Nieren gelagerte Fett als bevorzugter Opferteil (Ex 29, 12; Lev 3, 3f. 9f.; hebr. heläb [Fett] = arab. hilb [Zwergfell]). Daraus erklärt sich die Salbung, die ursprünglich ein Zauber ist (vgl. Robertson Smith, Rel. der Semiten 295ff.). | **4** Vgl. die Rolle des Phallus bes. in den Vegetationskulten. | **5** Die Eingeweide als Seelenträger Jes 16, 11; 63, 15; Jer 4, 19; 31, 20; Ps 40, 9 u. a. | **6** Das Herz ist den Hebräern nicht nur Sitz der Affekte und Gefühle, sondern überhaupt der seelischen Funktionen, vor allem auch der Vorstellungen und des Denkens. | **7** Die Leber (kābēd) als Seelenträger Thren 2, 11 und ebenso Gen 49, 6; Ps 7, 6; 16, 9; 30, 13; 57, 9; 108, 2, wo MT fälschlich kābōd „Ehre" liest. Die Leber dient als Opferstück und, bes. bei den Babyloniern (Hes 21, 26), auch als Orakelmittel. | **8** Das Blut als Seelenträger Lev 17, 11–14; Gen 9, 4; Dt 12, 23; deshalb die Enthaltung vom Genuß des Blutes, besonders von zerrissenen oder erstickten Tieren und von Aas; vgl. den jüdischen Ritus des „Schächtens". Das vergossene Blut schreit nach Rache Gen 4, 10; Hes 24, 8. Aus dem Zweck, sich die Kräfte der Blutseele anzueignen, erklärt sich der Kannibalismus (vgl. § 3) und die bei den älteren Arabern bezeugte Sitte, das frisch hervorquellende Blut des Opfertiers zu trinken (Nili opp. ed. P. Possinus 1639, p. 29f.); auch der Austausch des Blutes bei der Blutsbrüderschaft (Rob. Smith, Religion der Semiten 240), die rote Bemalung der Totengebeine (spätneolithisch in Jerusalem, Revue biblique IX, 1912, 444), die Blutstreichung als apotropäischer Zauber (Ex 12, 22f.) und die Bedeutung des Blutes im Kultus bei Weiheriten (Ex 24, 8; 29, 20) und beim Opfer. | **9** Speichel als magisches Mittel (§ 7). | **10** Vgl. Dt 23, 10–15. | **11** Vgl. die Simsonsage (Ri 16, 19); ferner das auch sonst bei den Semiten weitverbreitete Haaropfer, wie es der Nasiräer darbringt (Num. 6), und das Haarraufen als Trauerritus (§ 6). Daher auch das Skalpieren der Indianer. | **12** Die Pupille heißt im Hebräischen „Männchen" (ʾīšōn). Vgl. auch den im Orient überall lebendigen Glauben an den bösen Blick. | **13** Z. B. Hi 16, 9–14. | **14** So gehen die Seelenkräfte z. B. in die Kultkleider über, die in gewissen semitischen Kulten gelegentlich in den Fellen der Opfertiere bestehen (Rob. Smith, Religion der Semiten 337ff.). | **15** So gilt später besonders der „Name" des Gottes als eine selbständig am Kultort bestehende Größe, als ein Doppelgänger des Gottes (z. B. Dt 12, 5. 11 u. oft); vgl. auch die mannigfachen Formen des Namenzaubers und das Namentabu. | **16** Hierhin gehören die heute in der Religionswissenschaft so viel genannten Vorstellungen vom Mana, Orenda u. dgl. | **17** Die hebräischen Wörter näfäš (Seele) und rūʿaḥ (Geist), welche etymologisch beide den Atem oder Hauch bedeuten, werden in der älteren alttestamentlichen Literatur wesentlich gleichbedeutend gebraucht, um den Träger des physischen und psychischen Lebens zu bezeichnen. Doch haben sich früh bestimmte Schattierungen im Gebrauch dieser Wörter herausgebildet, indem näfäš im besonderen für die nach dem Tode weiterlebende Seele, rūʿaḥ teils für die heftigen Lebensäußerungen (Zorn, Muk u. a.), teils für die luftige Substanz der Geister und für einzelne himmlische oder böse Geister verwendet wird. Die Vorstellung vom Fortleben der näfäš nach dem Tode ist allgemeine Volksanschauung in althebräischer Zeit. Eine hiervon abweichende Anschauung vertritt nur die von fremden Mythen beeinflußte jahwistische Urgeschichte; hier faßt die Schöpfungssage Gen 2, 4ff. den Lebenshauch als ein unpersönliches, dem aus Erde geschaffenen Menschen von Gott eingehauchtes Lebenselement, mit dessen Entweichen im Tode der Mensch wieder zu Erde wird. Aber diese Anschauung bleibt in älterer Zeit ohne Echo. Erst nach dem Exil wird sie – unter der Wirkung der monotheistischen Lehre und im Gegensatz zu den damals entwerteten Vorstellungen von der dämonischen Macht der Totenseelen – herrschend; fortan ist die rūʿaḥ das unpersönliche Lebensprinzip, welches Gott den Menschen und Tieren verleiht und beim Tode wieder entzieht (vgl. z. B. Ps 104, 29f.); doch erhält sich daneben trotzdem die populäre Vorstellung von einem, wenn auch völlig schattenhaften Fortleben der Toten im Hades. | **18** Gen 50, 1. | **19** Siehe § 7. Vgl. auch das Niesen als Symptom für das Entweichen eines Krankheitsdämons bzw. für Wiederkehr des Lebens (II Kön 4, 35). | **20** Vgl. hierzu die Ausführungen über Totemismus (§ 9). | **21** Vgl. Gen 35, 8 und überhaupt die Bezeichnung des heiligen Baumes

als ʾēlā, ʾēlōn. | **22** Vgl. hierzu die Ausführungen über Wahrsagung u. dgl. (§ 7). | **23** Z. B. Josephus ant. XVI 182; bell. II 116. Vgl. auch Sap 18, 17; Hi 15, 21; 18, 11. | **24** Z. B. Jes 8ff.; vgl. im allgemeinen Hölscher, die Propheten S. 70ff. | **25** Der Dämon wird im Hebräischen mit dem allgemein semitischen Worte ʾēl (plur. ʾēlīm) oder auch ʾĕlōhīm (plur. von ʾĕlōaḥ) bezeichnet. Der Umfang dieses Begriffes ist ein sehr weiter. Er umfaßt nicht nur die großen Götter, sondern wird auch gebraucht vom Totendämon, den der Beschwörer zitiert und befragt (I Sam 28, 13; Jes 8, 19), vom Dämon des Besessenen und Begeisterten, der darum ʾīš ʾĕlōhīm heißt (gewöhnlich durch „Gottesmann" übersetzt, vgl. aber die Bezeichnung des arabischen Wahrsagers als dū ʾilāhin = Besitzer eines Dämons), ferner von Quelldämonen (vgl. z. B. die Kultstätte ʾēlīm = Phoinikon am Roten Meere Ex 15, 27) oder von Baumdämonen (vgl. ʾēlā, ʾēlōn als Bezeichnung des heiligen Baumes). Nach Bruckelmann bedeutet ʾēl ursprünglich allgemein die zauberisch-dämonische „Macht", eine Bedeutung, die sich noch in der Redewendung lᵉʾel jādī (es ist in meiner Macht, steht mir zur Verfügung) erhalten habe. | **26** Solche Geburt der Angstträume ist etwa Līlīt, ein weiblicher Unhold der Nacht (Jes 34, 14), vielleicht auch ʿAlūqā (Prov 30, 15). Vgl. auch Ps 91, 5f.

§ 6. Totenbräuche

Eine bedeutsame Wirkung hat der Seelenglaube auf die Behandlung der Toten ausgeübt. Der Primitive kennt keine Bestattung oder Pflege der Toten; ängstlich flieht er die Leiche, ja oft schon den tödlich Erkrankten. Erst in einem an Kampf und Blutvergießen gewöhnten Zeitalter ändert sich das. Auf der einen Seite sucht man sich die Kräfte der im Tode entweichenden Seele anzueignen: man trinkt das Blut des erschlagenen Feindes, man ißt sein Fleisch[1]), man fängt im letzten Kuß die als Atem entfliehende Seele des Sterbenden auf[2]). Andrerseits erhält sich daneben doch das starke Gefühl der Furcht vor der Leiche, welches in den Trauer- und Bestattungsbräuchen seinen Ausdruck findet. Neben dem natürlichen Schmerz über den Verlust des Genossen, der sich in Affekthandlungen (weinen, sich schlagen, Kleider zerreißen, Haar raufen) äußert, ist das ursprüngliche Motiv dieser Totenbräuche überall das Grauen vor dem Anblick der Leiche und das Bestreben, die durch den Totengeist drohenden Schädigungen abzuwehren. Man schließt dem Toten die Augen[3]); man sucht jeden Kontakt mit der Seele des Toten zu meiden[4]); man schreckt und verscheucht den Totendämon durch allerlei Mittel, durch Entstellung des Äußeren[5]), blutige Selbstverwundung, lautes Geschrei[6]). Weit verbreitet ist die Sitte, die Leiche an einsamem Orte auszusetzen, ein Brauch, der bei den Hebräern noch nachklingt in der Aussetzung oder Aufhängung der Leichen hingerichteter Feinde oder Verbrecher[7]). Auch die gemeinsemitische[8]) Form der Bestattung, die Beerdigung, bezweckt ursprünglich die Beseitigung der Leiche und die Bannung des Totengeistes; selbst der Mörder schützt sich durch sie gegen die Rache des Totendämons[9]). Deshalb begrub man besonders Feinde und Hingerichtete möglichst schnell[10]). Um den Toten im Grabe festzuhalten, warf man Steine auf den Grabhügel[11]). Auch die Gaben, die man dem Toten mit ins Grab legte, hatten wohl ursprünglich den Zweck, seine Wiederkehr zu verhindern.

Das hier überall noch herrschende Motiv der Furcht und der Begütigung des Toten tritt allmählich zurück hinter dem Gefühl der Pietät

und der Sorge für ein zukünftiges Leben des Toten, welches als Fortsetzung des gegenwärtigen Lebens gedacht wird. Die Bestattung wird jetzt als Wohltat für den Toten empfunden, ohne die er nicht Ruhe im Grabe findet. Die Genossen geben der Leiche das feierliche Geleit zum Grabe. Die unartikulierte Totenklage wird zum zeremoniellen Klagelied[12]), in dem sich der Ausdruck des Schmerzes mit dem Lobpreis des Toten verbindet und für dessen Vortrag ein Stand berufsmäßiger Klageweiber bestellt ist. Zu den Gebrauchsgegenständen, die man dem Toten ins Grab mitgibt und die zu Geschenken liebevoller Pietät werden, tritt jetzt die Tierschlachtung, die teils eine Wegzehrung des Toten, teils ein Zaubermittel zum Zweck seines Weiterlebens sein soll und aus der sich das eigentliche Totenopfer entwickelt.

Dessen Ausbildung vollzieht sich erst im Zusammenhang mit den entstehenden Götterkulten. Das Opfer gilt dann in erster Linie der Gottheit; nur einen Anteil vom Fleische oder auch von anderen Opferspeisen wird dem Toten auf das Grab gelegt, den anderen Teil verzehren die Trauernden als Leichenmahl.

---

1 Vgl. § 2. Aus solch kannibalischem Brauche ist unter Mitwirkung anderer Motive das Menschenopfer hervorgegangen, welches noch in älterer israelitischer Zeit üblich gewesen ist (Ri 11, 31 ff.; I Sam 15, 3. 33; Gen 22, 1 ff.; II Kön 3, 27 und das Kinderopfer im Hinnomtale); vgl. § 11 Anm. 7. | **2** Gen 50, 1. | **3** Gen 46, 4. | **4** Man vermeidet möglichst die Berührung der Leiche und wäscht sich nach einer solchen ab; man legt die mit dem Toten in Berührung gekommenen Kleider, Sandalen, Kopfbinde ab (oder zerreißt die Kleider) und zieht ein besonderes Trauerkleid (saḳ) an; man verhüllt, um der dämonischen Infektion zu entgehen, Kopf, Gesicht und Bart, oder macht sich durch Erde oder Asche unkenntlich, man rasiert, stutzt oder rauft Kopfhaar und Bart, enthält sich des Waschens, Salbens und Nägelschneidens; man vermeidet es, Nahrung zu sich zu nehmen (Fasten), oder läßt sich dieselbe von den Nachbarn zubereiten. | **5** Auch dies Motiv mag manchen der unter 4 genannten Bräuchen zugrunde liegen, z. B. dem Sichbestreuen oder -beschmieren mit Erde oder Asche. | **6** Das Trauergeschrei im Hebräischen ist: hō hō! oder ähnliches. | **7** II Sam 21, 6. 9; I Sam 31, 10; Dt 21, 22 f. | **8** Zur Leichenverbrennung bei den vorsemitischen Bewohnern Palästinas vgl. § 2. Auch die Nekropolen mit verbrannten Leichen, die in Mesopotamien gefunden wurden, scheinen nicht babylonisch zu sein (vgl. Alfr. Jeremias, Die assyr.-babylon. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 5 f.; derſ., Hölle und Paradies[2] S. 15 f.). Bei den Hebräern, wie bei den Babyloniern, war die Verbrennung Verbrecherstrafe. Die Vernichtung auch der Gebeine durch Feuer gilt Am 2, 1 als grausamer Frevel. Undeutlich ist das Motiv bei der Verbrennung der Leiche Sauls durch seine Anhänger I Sam 31, 12; aber auch hier werden die Gebeine nachträglich begraben. | **9** I Kön 2, 29 LXX. 31; II Kön 9, 34; II Sam 21, 11–14. | **10** Dt 21, 22 f.; Jos 8, 29; 10, 26 f. | **11** II Sam 18, 17. | **12** Hebr. qīnā.

§ 7. Zauberglaube

In alle Erscheinungen des primitiven Seelenglaubens greift der Zauberglaube ein, d. h. der Glaube an schädigende und nützliche Wirkungen, die von Menschen oder Geistern auf unbegreifliche Weise ausgeübt werden[1]). Nicht alles Naturgeschehen gilt dem Primitiven ohne weiteres als zauberhaft, sondern nur das Ungewöhnliche, Staunen oder Schreck Erregende. Krankheit, Tod und allerlei Mißgeschick können so als Wirkung eines feindlichen Willens erscheinen; indem man sich durch allerlei Abwehrmittel

gegen sie schützt, tritt dem Zauber der Gegenzauber gegenüber. Weiterhin können auch andere Vorgänge als Handlungen eines zauberischen Willens gelten, seien es unerwartete Vorfälle, in denen man Zauberwirkungen von Geistern spürt[2]), oder seien es erwartete und erwünschte Geschehnisse, die der Mensch selbst durch Zauber hervorzubringen sucht. Als Urheber schädlichen Zaubers gelten auf frühster Stufe vor allem andere Menschen, sei es ein Feind oder ein berufsmäßiger Zauberer, denen der Besitz zauberischer Macht zugeschrieben wird[3]). Der Zauberer gewinnt daher früh ein hohes Ansehen, zumal er als Medizinmann auch im Besitze von Schutzmitteln gegen den Zauber ist. Vom menschlichen Zauberer wird dann die Vorstellung des Zauberwillens auch auf die Totenseelen und weiterhin auf Dämonen und Götter übertragen.

Zauber und Gegenzauber gelten ursprünglich als Handlungen der Seelen. Die frühsten und verbreitetsten Zaubermittel sind daher solche Dinge, die als Seelenträger betrachtet werden, vor allem das Blut, aber auch Hauch und Speichel, das Haar und der Blick des Auges, auch Kleiderfetzen, Waffen u. a.[4]). Hier ist der Zauber eine unmittelbare Wirkung von Seele auf Seele, und sein Motiv ist das Bestreben, die Macht der eigenen Seele gegen den Einfluß der fremden zu stärken. Von der Vorstellung eines solchen direkten Zaubers geht ursprünglich auch der sog. symbolische oder imitative Zauber aus, welcher in einer Nachbildung oder pantomimischen Andeutung der Zauberwirkung besteht; das Bild des Feindes, an dem der Zauber vorgenommen wird, ist dem Primitiven nicht Symbol, sondern die Seele des Feindes selbst, und auch in ein beliebiges Objekt, an dem er den symbolischen Zauber vollzieht, kann er diese Seele hineinschauen. Tritt die Seelenvorstellung zurück und wird allmählich ganz vergessen, so wird der symbolische Zauber zum rein magischen, bei dem sich mit der zum festen Brauch gewordenen Handlung nur noch die Vorstellung einer rätselhaften Wirkung verbindet; zu dieser Art von Zauberhandlungen gehört vor allem das allverbreitete Binden von Knoten und Schlingen und das Einritzen von Zeichen[5]). Die unmittelbare Wandlung des direkten in den magischen Zauber erfolgt beim Wortzauber, der ursprünglich eine Wirkung der Seele des Zauberers oder einer Totenseele oder eines Dämons ist, aber dann auch rein magischer Art wird[6]). Ganz in das Gebiet des magischen Zaubers gehören die Zauberstäbe, Zauberspeisen und Zaubertränke, Zauberformeln und Zauberschriften[7]).

In das Gebiet des Zauberglaubens fällt auch der allgemein verbreitete Glaube an Vorzeichen, auf dem das Wahrsagewesen beruht. Auch diese Vorzeichen gelten ursprünglich als Wirkungen der Seelen, aus denen man die Zukunft zu erkennen glaubt, warnende oder ermutigende Winke, auf die man vor irgendwelchen Unternehmungen achtet[8]). Das Bedürfnis nach solchen Zeichen hat aber dazu geführt, dieselben auch willkürlich aufzusuchen oder herbeizuführen[9]), und besonders hierbei entwickeln sich dann die rein magischen Wahrsagungsmethoden. Aus dem Zauber- und Dämonenkult ist der Vorzeichenglaube ziemlich unverändert in den Götterkult übergegangen. Hier haben sich dann in Verbindung mit dem Opfer und

der Entstehung fester Priesterschaften geregelte Methoden des Orakels entwickelt[10]); außerdem wird speziell in den orgiastischen Kulten die Ekstase mit ihren Äußerungen in Gebärde, Wort und Vision zum Mittel einer neuen Mantik, deren Träger das enthusiastische Prophetentum ist.

Auf dieser höheren Stufe differenzieren sich überall Götterkult und Zauberwesen. Der Stand der Zauberer ist vom öffentlichen Kult ausgeschlossen und von den Priestern scharf befehdet. Die alten Zauber- und Wahrsagemethoden werden, soweit die niederen Seelen- und Dämonenvorstellungen in ihnen noch lebendig sind, abgestoßen[11]); nur, soweit sie zu bloß magischen Handlungen und dadurch fähig geworden sind, sich dem Götterglauben einzufügen, haben sie sich im Rahmen des Götterkultes erhalten können[12]).

---

1 In diesem allgemeinen Sinne ist das Wunder nur eine Unterart des Zaubers, und zwar ein solcher, wie er von Göttern oder einzelnen von ihnen dazu befähigten Menschen ausgeübt wird. | **2** Z. B. unheimliche oder seltsame Träume, verheerende Wirkungen von Blitz, Sturm oder Überschwemmungen. | **3** Solche Zaubermacht hieß im Hebräischen ursprünglich ʾāwän (vgl. ʾōn = Macht, Kraft); daher die Zauberer, welche Krankheit u. dgl. anheren, = pōʿalē ʾāwän, vgl. dazu Sigm. Mowinckel, Psalmenstudien I, 1921. | **4** Blut ist noch in Goethes Faust „ein ganz besonderer Saft". Anblasen und Anspeien von Wunden ist überall verbreitet bis zum Pusten der Wunden unserer Kinder; vgl. auch Hagg 1, 9. 11. Die Haarlocken Simsons sind der Sitz seiner zauberischen Kraft (Ri 16, 17). Der Glaube an den bösen Blick, der noch heute z. B. im Orient allgemein ist, mag schon althebräisch gewesen sein. Zum Zauber dienen auch Kleider (II Kön 2, 8. 14), Waffen (II Kön 13, 14 ff.) u. a. | **5** Auf die Bräuche des Bindens und Einritzens (Einschneidens) gehen, wie auch in anderen Sprachen (vgl. z. B. fascinare), die meisten hebräischen Bezeichnungen für „zaubern" zurück. Bandzauber z. B. Ri 16, 11 ff. | **6** Zum Wortzauber gehören Beschwörung, Fluch, Segen. Anfangs sind es besonders machtbegabte Personen, die solche Worte sprechen können, z. B. Bileam, Num 22 ff., Debora Ri 5, 12. Auch die im Tode entweichende Seele des Sterbenden galt als besonders fähig zu Segen und Fluch, wofür die Ur- und Vätersage zahlreiche Beispiele gibt. Vgl. auch das Wort des vom Geist erfüllten Propheten. Ursprünglich ist der Wortzauber mit der pantomimischen Gebärde verbunden, so der Fluch mit dem Steinwurf, der Segen mit der Handberührung (vgl. J. Hempel, Gebet und Frömmigkeit im AT. 1922). Der Zusammenhang von Wort und Gebärde erhält sich sehr lange, z. B. bei den „symbolischen" Handlungen der Propheten, bei den Zeremonien des Eides (Neh 5, 13) u. a. | **7** Einen Zauberstab haben Mose, Elia und Elisa. Zu Zauberschriften vgl. Jer 51, 59 ff.; Sach 5, 1 ff.; Num 5, 23. Von zahlreichen magischen Handlungen als Heilzauber, Regenzauber u. a. erzählen z. B. die Legenden von Elia, Elisa, Jesaja, besonders die von Elisa. | **8** Als solche gelten etwa unerwartete Naturerscheinungen, überraschende Begegnungen mit Tieren oder Menschen. Im Rauschen des Baumes, im Murmeln der Quelle, im heulenden Sturm, in leisen Geräuschen bei Nacht oder im Traum glaubt man die Stimmen der Geister zu hören. | **9** Z. B. Gen 24, 12 ff. Vor allem dienen die Totenbeschwörung (I Sam 28, 4 ff.) und die Gebärden und Worte des Ekstatikers (z. B. I Kön 22, 11) als Mittel der Wahrsagung. | **10** Opferschau Hes 21, 16 (babylonische Leberschau), vgl. auch Gen 4, 4 f. Träume an heiliger Stätte (Inkubation) I Sam 21, 8, auch Gen 28, 11 ff.; I Sam 3, 1 ff., I Kön 3, 4 ff.; vgl. Jes 65, 4. Benutzung mechanischer Orakelinstrumente: das priesterliche Orakelinstrument in altisraelitischer Zeit, die sog. ʾūrīm und tummīm (Dt 33, 8; I Sam 14, 41 LXX), war eine Art Glücksspiel, sei es mit Stäbchen (wie bei den alten Arabern), sei es mit Steinchen, Knöcheln oder anderem. Gen 44, 5, 15 erzählt von einem Zauberbecher, mit dem Joseph weissagte (vgl. die babylonische Becherweissagung). | **11** Dies gilt vor allem von der Geister- und Totenbeschwörung. Sie wird darum von früh auf von der Priesterschaft aufs schärfste bekämpft und ist auch im Laufe der vorexilischen Zeit langsam abgestoßen worden. In älterer Zeit spielte sie

immerhin noch eine Rolle. Saul befragt vor der Schlacht am Gilboa eine Totenbeschwörerin zu Endor (I Sam 28, 4 ff.). Der Totengeist (ʾôb) und der kluge Geist (jidde'ōnī) befinden sich nach hebräischer Vorstellung im Beschwörer (Lev 20, 27 vgl. I Sam 28, 7) und machen sich durch Flüsterstimmen vernehmlich (Jes 8, 19); auch kann der Beschwörer unter Umständen einzelne Tote aus dem Totenreiche heraufholen und erscheinen lassen (I Sam 28, 13 ff.). | **12** Hierher gehören der Gebrauch mechanischer Orakelinstrumente, Opferschau, Inkubation und die enthusiastische Mantik. An die Stelle der Geister und Dämonen trat nun der Gott.

§ 8. Fetischkult

Aus dem Seelen- und Zauberglauben hat sich der Fetischkult entwickelt. Wir verstehen dabei unter Fetisch einen künstlich gemachten oder zufällig gefundenen leblosen Gegenstand, der als Verkörperung dämonischer Wesen gilt, Zauberwirkungen ausübt und zu Rache oder Schutz beschworen wird. Der Fetischkult ist wohl die primitivste Form des Kultes. Die Kulthandlungen bestehen in Zauberriten, die aus den individuellen Zauberbräuchen übernommen, aber nun in ein geregeltes System gebracht sind. Die Regelung hängt mit der Entstehung größerer Stammesgemeinschaften zusammen, in denen die Zauberbräuche gemeinsame Angelegenheit werden, und zugleich tritt an die Stelle der primitiven Zauberer und Medizinmänner das Priestertum der offiziellen Kulte, welches der Träger der Tradition wird[1]).

Fetischkult ist bei den alten Semiten einst weit verbreitet gewesen. Ob sich in der sog. Lade Jahves, welche im Tempel zu Silo und dann zu Jerusalem war und welche nach der Sage die israelitischen Stämme schon in der Wüste mit sich herumgeführt haben sollen, ein Steinfetisch befand, ist sehr umstritten[2]). Dagegen trugen die an den meisten althebräischen, syrischen und arabischen Heiligtümern verehrten heiligen Steine[3]) von Haus aus Fetischcharakter, worauf noch die Bezeichnung des heiligen Steines als bēt'ēl (Behausung einer dämonischen Macht) hinweist[4]). Außer diesen Steinfetischen gab es an den Kultstätten Syriens und Palästinas Holzfetische in Form von heiligen Holzpfählen[5]). Im Götterkulte haben diese Fetische später ihren ursprünglichen Zaubercharakter verloren[6]); sie galten hier nur noch als Symbole der göttlichen Gegenwart[7]), die nun auch künstlerisch gestaltet werden konnten[8]). Der Volksglaube hat freilich in rückläufiger Entwicklung die Kultbilder oft wieder als Fetische behandelt und verehrt[9]).

Neben den Fetischen stehen seit alters als Seitensprossen des Fetischglaubens die Amulette und Talismane. Diese unterscheiden sich vom Fetisch durch das Fehlen eines Kultes; sie sind reine Zaubermittel, die sich durch alle Stufen der Entwicklung hindurch erhalten. Das Amulett, welches weit verbreitet ist und im Volksglauben überall eine große Rolle spielt, dient vorwiegend dem Schutzzauber; daher gehen die meisten Gegenstände des Körperschmuckes auf Amulette zurück[10]). Der Talisman dagegen ist das Instrument des aktiven Zaubers und hat seine Bedeutung vor allem in der Phantasiewelt des Märchens und der Sage[11]).

1 Vgl. § 7. Neben den Priestern der allgemeinen Kulte bleiben jedoch die einzelnen Zauberer und Medizinmänner, welche außerhalb des offiziellen Kultes privaten Zauber treiben. | **2** Die ältere Meinung (z. B. Ed. Meyer, Eerdmans) hält

die Lade für einen hölzernen Behälter, der ursprünglich einen Steinfetisch enthalten habe, wie die Fetischbehälter gewisser ägyptischer Lokalkulte, und für diese Auffassung als einen Behälter mit Inhalt spricht immer wieder die Bezeichnung als Lade, d. h. Kasten. Neuere (Reichel, Meinhold, Gunkel, Dibelius u. a.) sehen in der Lade einen leeren, mit zwei Keruben geschmückten Gottesthron, dessen Bezeichnung als „Kasten" sie auf die Kastenform des Thrones beziehen; doch ist das schwerlich richtig. Greßmann, der diese letztere Ansicht auch früher vertreten hat, sieht neuerdings in der Lade wieder einen Kasten, vermutet aber als ihren Inhalt ein Stierbild Jahves und ein Bild seiner Gemahlin ʿAnatjahu; in allen israelitischen Tempeln habe es eine Lade gegeben. Auch Arnold vermutet eine solche Vielheit von Laden, welche Behälter der Orakellose gewesen seien. Alle diese Vermutungen schweben ziemlich in der Luft. Daß die Lade schon in der Wüste von den Hebräern herumgetragen worden sei, ist wenig wahrscheinlich; vermutlich ist sie, wie Dibelius, Hartmann u. a. annehmen, kanaanäischen Ursprungs. Nach späterer (deuteronomistischer) Meinung bestand der Inhalt der Lade in den steinernen Gesetzestafeln Moses. Das wird aber nicht richtig sein; denn das alte Israel betrachtete die Lade als die numinose, zauberhaft wirkende Verkörperung des Gottes (I Sam 4, 3. 6; 5, 7; 6, 19 ff.; II Sam 6, 5 ff.; 7, 2; I Kön 8, 10 ff.). Man nahm die Lade mit in den Krieg (I Sam 4, 3 ff.; II Sam 11, 11), wie dies ähnlich von dem arabischen Steingötzen Jaguth berichtet wird (Wellhausen, Reste arab. Heidentums S. 18). | **3** Diese heiligen Steine waren teils gewachsene Felskuppen, teils aufgerichtete Felsblöcke (Malsteine, hebr. maṣṣēbā), an denen gerade das palästinische Gebirge reich ist. Manche der heiligen Steine waren megalithische Steindenkmäler der Vorzeit (vorwiegend wohl der Bronzezeit seit 2500), wie sie sonst z. B. in den nordeuropäischen Küstenländern verbreitet sind; ihre Haupttypen sind dolmen (Steinstube, Steintisch), menhir (Malstein), cromlech (Steinkreis), cairn (Steinhaufen). Dem Steinkreis entspricht vielleicht das hebräische gilgāl, welches mehrfach als Ortsname in Palästina bezeugt ist; am berühmtesten war das Heiligtum Gilgal in der Nähe von Jericho (Jos 4, 5 ff., 20 ff.). Andere Steinheiligtümer der Hebräer waren z. B. in Zion (der Fels im heutigen Felsendom), in ʿOfra (Ri 6, 20), in Sorʿa (Ri 13, 19). Die Sagen erzählen von der Aufrichtung solcher Steine durch die Vorfahren: zu Betel (Gen 28, 11 ff.), Sichem (Jos 24, 26 f.), Betschemesch (I Sam 6, 18). — Über altarabische Steinidole vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 11 ff.; syrische Steinheiligtümer waren die heiligen Steinkegel zu Byblos, Emesa und Paphos auf Zypern. | **4** Vgl. Gen 28, 17. 19. 22; bēt'ēl ist aus dem Phönikischen ins Griechische übergegangen als βαίτυλος, βαιτύλιον. Philo von Byblos (bei Euseb. pr. ev. I 10) nennt solche Steine der Phöniker geradezu „beseelte Steine" (λίθοι ἔμψυχοι). Daß der Stein ursprünglich als Verkörperung eines dämonischen Wesens galt, zeigt sich nicht nur darin, daß der Stein (bzw. der Altar) die bei ihm gesprochenen Worte hört (Jos 22, 27. 34), sondern auch in den an ihm selbst vorgenommenen Riten der Blutstreichung, der Öllibation (Gen 28, 18) u. ʿa. Eine Fortbildung des „Schlachtsteins" (mizbēaḥ) und eigentlich mit ihm identisch ist der Altar, der gleichfalls noch mit Blut beschmiert oder mit Öl oder Wein getränkt wurde und auf dem man auch die Opfergaben niederlegte oder verbrannte. Weil eigentlich selbst Kultgegenstand, durfte der Altar Jahves nicht aus behauenen Steinen erbaut werden (Ex 20, 24 f.). Erst viel später legte man die Opfergabe nicht mehr direkt auf den Kultstein, sondern auf einen besondern Speisetisch daneben. — Eine Anzahl semitischer Götter sind direkt aus Steinfetischen hervorgegangen: der Gott Baitil in Tyrus (vgl. die von den elephantinischen Juden verehrten Göttinnen ʿAšim-bēt'ēl und ʿAnat-bēt'ēl), der Zeus Madbachos (Ζεὺς Βωμός) in Nordsyrien, ferner Hammān (nach E. Littmann der Feueraltar). Zu vergleichen ist, daß manche Altäre mit den Namen des Gottes selbst bezeichnet wurden (Gen 33, 20; 35, 7; Ex 17, 15; Ri 6, 24). | **5** Der heilige Holzpfahl (ʿašērā) pflegte an den Heiligtümern neben dem Stein oder Altar zu stehen. | **6** Während der jahvistische Sagenerzähler die heiligen Steine in den Vätersagen als heidnische Objekte ignoriert, erwähnt der Elohist ihre Existenz an den Heiligtümern ohne Scheu; aber er betrachtet sie nicht mehr

als Fetische, sondern nur noch als Denkmäler zur Erinnerung an eine Gotteserscheinung oder an einen Sieg. Auch die in Gezer ausgegrabenen sog. Masseben sind vermutlich nur solche Denkmäler gewesen. | **7** Als solche fehlten die Masseben (und Ascheren) an keiner altisraelitischen Kultstätte, z. B. auch in Jerusalem nicht (II Kön 12, 10). Ähnliche Symbole göttlicher Gegenwart, waren auch die zwei Namen tragenden Steinsäulen am Eingang des salomonischen Tempels (I Kön 7, 15–22), welche auf das Vorbild phönikisch-syrischer Tempel (Tyros, Paphos, Hierapolis) hinweisen. | **8** Aus dem unbehauenen, in die Höhe gerichteten Stein (maṣṣēbā) entwickelte sich die künstlich behauene Stele (vgl. Hos 10, 1). Die Stele konnte dann durch symbolische Kunst verziert, und weiter die Tier- oder Menschengestalt des Gottes (vgl. die griechischen Hermen) angedeutet werden; so entstanden schließlich die Götterstatuen. Ähnlich sind aus dem Holzfetisch die Holzbilder der Götter entstanden, die später gern mit Metallblech überzogen wurden. Den kulturell niedrig stehenden Hebräern der Wüste waren Kultbilder noch unbekannt, ebenso wie den vorislamischen Arabern, bei denen die wenigen vorhandenen Kultbilder Import waren (Wellhausen, Reste 102). Erst auf kanaanäischem Boden haben die Hebräer Kultbilder verschiedenster Art besessen, sowohl tiergestaltige (Stier I Kön 12, 28; Hos 8, 5 f.; Schlange II Kön 18, 4; vgl. Num 21, 8 f.) als menschengestaltige (I Sam 19, 13. 16); gegen diese haben später die religiösen Reformer, denen die Sitten der Wüste vorbildlich waren, Stellung genommen. | **9** Vgl. z. B. das Küssen der Kälber (Hos 13, 2) oder den Tanz ums goldene Kalb (Ex 32, 4–6). | **10** Die meisten von ihnen (Bänder, Binden, Gürtel, Ringe) gehen auf den Bandzauber zurück (vgl. § 7), vgl. den Katalog weiblicher Schmuck- und Kleidungsstücke Jes 3, 18–23. Die ältesten Amulette sind menschliche Körperteile, z. B. Knochen (vgl. § 2), dann Tierbilder, wie die auch bei den palästinischen Ausgrabungen viel gefundenen ägyptischen Skarabäen, weiter allerlei andere mit mythologischen Vorstellungen zusammenhängende Objekte: die als Damenschmuck erwähnten leḥāšīm (eig. Beschwörungsmittel (Jes 3, 20) und Mondchen (Jes 3, 18), die Amulette der Tiere (Ri 8, 21. 26; Sach 14, 20), die vier Mantelquasten (Dt 22, 12; Num 15, 38 ff.) und die Granaten und Glöckchen am Saum des Hohenpriestermantels (Ex 28, 33). Auch die Gebetsriemen (tefillin) der späteren Juden, welche Bibelsprüche als magische Formeln enthielten, werden Matth 23, 5 direkt als Amulette (φυλακτήρια) bezeichnet. | **11** Z. B. Wunderstab (des Mose Ex 4, 20; des Elisa II Kön 4, 29. 31) und Wundermantel (II Kön 2, 8. 14).

§ 9. Totemismus

Spuren eines Tierdienstes im weiteren Sinne finden sich bei den Hebräern ebenso wie bei den übrigen Nordsemiten, Babyloniern und Ägyptern; man darf vermuten, daß sie Nachwirkungen eines vorgeschichtlichen Totemismus, der primitivsten Form des Tierkultes, sind. Zwar ist die Vorstellung vom Totem als Ahn der Sippe oder des Stammes bei den Hebräern verschwunden[1]); dagegen wirkt die totemistische Scheu vor dem Fleische des Totemtieres und die gleichzeitige Sitte, das Fleisch desselben bei bestimmten zeremoniellen Gelegenheiten zu genießen, in den Speiseverböten und -geboten des späteren Kultes nach. Die von den Hebräern als unrein verabscheuten Tiere sind zum größten Teil ursprüngliche Totemtiere[2]). Ebenso finden sich unter den Opfertieren, speziell der Syrer, neben den wichtigsten Nutztieren auch solche, deren Schlachtung und Genuß an und für sich verboten, deren Opferung aber bei bestimmten sakralen Gelegenheiten vorgeschrieben war, was gleichfalls auf totemistischen Ursprung hinweist[3]). Mit dieser Scheu vor der Tötung des Tieres hängen wohl auch gewisse, bei der Schlachtung befolgte Riten zusammen: die Blutausschüttung und die Spendung eines Opferanteils für den Dämon oder Gott[4]).

Außer diesen individuellen Kultbräuchen haben sich unter dem Einfluß des Totemismus auch bestimmte Kultfeste ausgebildet, die nicht nur, wie der fetischistische Zauberkult, durch die Nöte des Augenblicks motiviert sind, sondern in denen der Kult Selbstzweck wird. Soweit diese Feste der Verehrung des Totemtieres gegolten haben, sind sie bei den Semiten ganz durch den Kult der Tierdämonen und Tiergötter verdrängt worden. Dagegen hat das echt totemistische Stammesfest der Männerweihe in bedeutsamster Weise nachgewirkt in der Sitte, die mannbaren Jünglinge zu beschneiden[5]).

Auch im Märchen und in den mythologischen Elementen der Sage haben sich Nachwirkungen älterer totemistischer Vorstellungen erhalten. Im Märchen blieb die Vorstellung lebendig, daß das Tier dem Menschen gleichstehe, ja ihm überlegen sei, und daß Menschen in Tiere und Tiere in Menschen sich verwandeln[6]). Solche Verwandlung spielt besonders in den anthropogonischen Mythen eine Rolle[7]), welche älter zu sein pflegen als die kosmogonischen Mythen, als deren Bestandteil sie bei den Kulturvölkern erscheinen[8]). Wie im Kult, so geht auch hier im Mythus und in seinen durch die künstlerische Phantasie geschaffenen Gestalten das Tier dem Menschen voraus; als Zwischenstufen zwischen beiden stehen mancherlei Zwittergestalten halb tierischer, halb menschlicher Bildung. Der Übergang läßt sich verfolgen in der vielgestaltigen Entwicklungsreihe der Tierdämonen und Tiergötter. Die reine Tiergestalt erhielt sich am dauerndsten bei gewissen Arten niederer Naturdämonen[9]); durch Verschmelzung verschiedener Tiergestalten entstand die weit verbreitete Vorstellung des Drachen[10]). Daneben stehen die mannigfaltigen Mischformen von Mensch und Tier[11]) bis zur reinen Menschengestalt der Dämonen und Götter, an denen nur noch gewisse tierische Attribute[12]) oder die ungeheure Leibesgröße und -stärke an den tierischen Ursprung erinnert[13]). Zugleich erhält sich aber neben diesen rein menschlich gestalteten Göttern die Tiergestalt in den heiligen Tieren der Götter, welche entweder als Verkörperung des Gottes in einem einzelnen Tiere oder als Begleiter und zuletzt nur noch als Symbole des Gottes erscheinen[14]).

Rudimente des Tierkultes leben bis in die spätesten Zeiten fort sowohl im Volksglauben als auch in Brauch und Sitte. Zum ersteren gehört vor allem der Glaube an Tiere als Schutzgeister und als Bringer von Glück und Unglück[15]), zum letzteren die Scheu vor dem Genuß gewisser heiliger Tiere[16]) und umgekehrt der Genuß ihres Fleisches bei bestimmten Opferfesten.

---

1 Ob die Tiernamen einzelner Stämme und Sippen als Auswirkung alter totemistischer Vorstellungen zu verstehen sind, ist sehr fraglich; vgl. Rachel (= Mutterschaf), Lea (Wildkuh oder Schlange?), Rebekka (= Kuh?). Dagegen mag der Volksglaube Jer 2, 27, welcher Baum und Stein als Vater und Mutter bezeichnet, letzten Endes totemistisch sein. | **2** Spätere Verzeichnisse der verbotenen Tiere sind Dt 14 und Lev 11. Bemerkenswerterweise finden sich unter den hier aufgezählten Tieren nur wenige größere Vierfüßler (Kamel, Hase, Klippdachs, Schwein), dagegen sämtliche Wassertiere ohne Flossen und Schuppen, also vor allem die schlangenartigen Tiere; ferner die meisten Vögel einschließlich der Fledermaus, und endlich zahlreiche kriechende und springende Tiere

(Eidechse und andere Reptilien, Wiesel und Maus) – mithin vor allem „Seelentiere". | **3** Das gilt z. B. vom Fischopfer bei den Syrern: Fische waren den Syrern verboten, wurden aber gleichzeitig der Göttin dargebracht und von den Priestern verzehrt (Athenaeus VIII, 37). Opfer von Tieren, die an und für sich als unrein gelten, Schweins-, Hunde- und Mäuseopfer, werden Jes 65, 4; 66, 3. 17 erwähnt. Auch das Taubenopfer der Juden, welches vermutlich kanaanäischen Ursprungs ist, kann erwähnt werden: während die Taube als Vogel der Astarte den Syrern als unverletzlich und nicht eßbar galt (Lucian, de dea Syria 54; Tibull I, 7, 18), wurde die Taube bei den Juden geopfert und zwar stets als Ganzopfer, bei einzelnen feierlichen Opfern (Gen 15, 9 ff.) und bei bestimmten Reinigungszeremonien (Lev 1, 14; 12, 6. 8; 14, 4 ff. 22, 49 f.; 15, 14. 29; Num 6, 10). Diese Opfer ursprünglicher Totemtiere sind später bei den Hebräern, wie bei den Phönikern und Syrern, unter dem Einfluß der Vegetationskulte hinter den Opfern der Nutztiere (Rind, Schaf, Ziege) zurückgetreten. | **4** Vgl. das „Schächten" § 5 Anm. 8 und die Ursprünge des Opfers § 11. | **5** Gen 17, 25 kennt die Beschneidung im 13. Lebensjahre als ismaelitische Sitte. Außer bei den Westsemiten findet sich die Beschneidung bei den Ägyptern (Jos 5, 9; Hes 32, 19) und in Afrika. Nach Herodot (II, 104) behaupteten die Phöniker und Syrer in Palästina, daß sie die Beschneidung von den Ägyptern gelernt hätten; dasselbe wird Jos 5, 9 angenommen. Ob das geschichtlich richtig ist, läßt sich nicht erweisen. Der Brauch könnte auch, wie doch wohl die Mädchenbeschneidung, direkt von Afrika nach Arabien gekommen sein und sich dort früh bei den Wüstenstämmen verbreitet haben. Nach Ex 4, 24—26 ist die Beschneidung ein von Moses Frau Sippora entdeckter Zauber gegen den dämonischen Jahve (vgl. dazu bes. H. Greßmann, Mose und seine Zeit, 1913, S. 56 ff.). Diese Sage scheint noch die Männerbeschneidung vorauszusetzen; denn wahrscheinlich beschneidet Sippora ursprünglich nicht ihren Knaben, sondern ihren Mann Mose, den der eifersüchtige Gott um der Frau willen überfällt. Auch Jos 5 und Gen 34 haben noch die Männerbeschneidung. Erst bei P (Gen 17, 12) wird die Beschneidung schon bei dem neugeborenen Kinde (am 8. Tage) vorgenommen. In vorexilischer Zeit hatte die Beschneidung keine direkte Beziehung zum Jahvekulte, sondern war nur ein überlieferter Volksbrauch, der als nationales Abzeichen galt (Gen 34) und dessen man sich z. B. den unbeschnittenen Philistern gegenüber rühmte (I Sam 18, 25 ff.; 31, 4). Bedingung für die Teilnahme am Jahvedienste war die Beschneidung in alter Zeit nicht (vgl. die unbeschnittenen Tempelsklaven Hes 44, 7 ff.). | **6** Gen 3, 1 ff. 14; Num 22, 21 ff.; Dan 4. | **7** Totemistischen Ursprungs ist die bei Naturvölkern vorkommende Vorstellung von der Entstehung der Menschen aus einem Ei. Dieselbe Vorstellung klingt in der phönikischen Kosmogonie nach, welche die Welt aus einem Ei entstehen läßt (§ 15 Anm. 3); daran erinnert auch noch Gen 1, 2, wo der Geist Gottes in der Urzeit über dem Wasser „brütet". — Mit der Vorstellung der Verwandlung verwandt ist auch die vom Ursprung des Menschen aus den Tiefen der Erde (Ps 139, 15); in Gen 1, 24 gehen nur noch die Landtiere aus der Erde hervor (wie die Pflanzen Gen 1, 11 f.). | **8** Der eigene Ursprung interessiert den Menschen eher, als der der Welt. Daher bilden die Mythen über die Entstehung des Menschen und seiner Umgebung bei den Naturvölkern ein selbständiges, vom kosmogonischen Mythus unabhängiges Gebiet. Auch Gen 2, 4b ff. erzählt noch keine Kosmogonie, sondern nur die Entstehung des Menschen, der Tiere und des Weibes. — Mit diesen Ursprungsmythen hängen dann weiter die genealogischen Reihen der Urväter zusammen, in denen sich das genealogische Interesse jenes Zeitalters der Halbkultur wiederspiegelt, und deren Übertragung auf die Götter später zu den theogonischen Mythen führt, von denen Gen 6, 1—4 einen Rest (die Entstehung der Heroen und Riesen) erhalten hat. | **9** So bei den in unbestimmter Vielheit die Wüste bevölkernden Bocksdämonen (hebr. se'irim Lev 17, 7; Jes 13, 21; 34, 14; II Chron 11, 15; arab. ginn). Solch ein Bocksdämon der Wüste ist auch 'Azazel (Lev 16, 8. 10. 26). Als Quellgeister erscheinen in der Regel Schlangendämonen (Neh 2, 13; vgl. I Kön 1, 9 und ZDMG 38, 385); im Meere haust die Meerschlange (Am 9, 3). Debora (hebr. die „Biene") ist vielleicht ein ursprüngliches Baumnumen (Gen 35, 8. 14). | **10** Der Drache ist die Verschmelzung der wichtigsten Seelentiere: Schlange (Eidechse)

und Vogel. Allerlei Gestalten des Drachen (hebr. tannīn) spielen in der hebräischen Mythologie, bes. der vorweltlichen Zeit, eine Rolle: Leviathan, Rahab und die babylonische tiāmat, die im Hebräischen zur unpersönlichen Vorstellung der Chaosflut, des Okeanos (t^{e}hōm) geworden ist; der artikellose Gebrauch von t^{e}hōm erinnert noch an den Ursprung aus einem Eigennamen. Auch andere Drachengestalten kennt die hebräische Volksphantasie, z. B. die in der Wüste hausenden Flügelschlangen (s^{e}rāfīm Num 21, 6; Jes 14, 29; 30, 6), welche auch als Begleiter des Wüstengottes Jahve (Jes 6, 2) erscheinen. | **11** Mischformen von Mensch und Tier sind die Greifen (k^{e}rūb, vielleicht griechisch γρύψ) und die Tiere der Hesekielvision Hes 1, 5ff. mit Menschenleib, Vogelflügeln und Gesichtern von Mensch, Löwe, Stier und Adler, Phantasien, die unter babylonischem Einfluß entstanden sind. | **12** Hierhin gehören die Hörner der Götter, z. B. der Kuhgöttin Astarte; die Hörner erhalten sich im Orient als typische Abzeichen der Götter. Auch die Vogelflügel der Engel sind ursprünglich solche Tierattribute, die übrigens der biblischen Engelvorstellung im allgemeinen noch fremd sind. | **13** Besonders die Bergdämonen sind im Volksglauben zu solchen Riesengestalten geworden. Nach phönikischer Sage (Philo v. Byblos bei Euseb. pr. ev. I 10), mit welcher Gen 6, 1—4 verwandt ist, sind Libanon, Antilibanos und andere Berge von Riesen der Vorzeit aufgetürmt worden. Der Zusammenhang der Riesen mit den Dämonen klingt in Gen 6, 1ff. und Hen 15, 8ff. nach. Andere Riesensagen sind die von den Söhnen ʿAnaks (Num 13, 22. 33), von Simson (Ri 15, 15; 16, 3. 29), vom König ʿOg von Basan (Dt 3, 11). — Die Bezeichnung der Riesen als r^{e}fā'īm (eigentlich Totengeister) ist sekundär. | **14** Ein solches den Gott verkörperndes und im Kult verehrtes göttliches Tier, welches dann als irrationaler Doppelgänger des zugleich als himmlische Persönlichkeit gedachten Gottes erscheint, ist z. B. der Apisstier in Ägypten. Heilige, die Gottheit begleitende und sie symbolisierende Tiere waren die heiligen Tauben und Fische der syrisch-phönikischen Göttinnen. Verblaßter ist die Vorstellung bei dem Stiere des Baal. | **15** Dies spielt besonders im Wahrsagewesen eine Rolle, vor allem der Glaube an begegnende Tiere; doch gibt es kein Beispiel dafür aus dem hebräischen Altertum (vgl. auch die Geschichte von dem jüdischen Bogenschützen Mosollamos Jos. c. Ap. I 201ff.). | **16** Vgl. oben Anm. 2. Unter den von den Juden als unrein verabscheuten Tieren finden sich neben den Seelentieren auch solche, die in anderen Kulten als heilige Tiere gelten, so besonders das Schwein, welches nicht nur den Charraniern heilig war (Al-nadīm, Fihrist 326, 3. 37), sondern bekanntlich auch im Adonismythus eine Rolle spielt.

§ 10. Tabu und Lustration

Aus der Furcht vor dämonischen Mächten, die in leblosen oder lebendigen Dingen verborgen gedacht werden, sind die Tabubräuche hervorgegangen, d. h. die Verbote, gewisse Dinge zu berühren oder zu eigenem Gebrauch zu verwenden[1]). In der Vorstellung des Tabu sind die später aus ihm differenzierten Gegensätze des Unreinen und des Heiligen noch vereinigt[2]). Auf die Ausbildung der Tabubräuche scheinen gerade die totemistischen Vorstellungen von besonderem Einfluß gewesen zu sein; denn als unrein an und für sich galten in erster Linie bestimmte Tiere, die nicht geopfert oder gegessen werden durften, der Mensch dagegen nur in gewissen Lebenslagen, und in abgeleiteter Weise erst Orte, Häuser u. a.[3]). Diese Taburegeln sind die frühsten sozialen Normen; unter ihrem Einfluß haben sich Brauch, Sitte[4]) und Recht entwickelt[5]).

Aus den Tabuvorstellungen ergeben sich die mancherlei Zeremonien der Lustration, welche die durch Berührung des Tabu hervorgerufenen schädigenden Einflüsse entfernen sollen. Die Lustration ist ursprünglich

Gegenzauber und kann dann auch selbst zur Mitteilung zauberischer Kräfte, zur „Heiligung" werden. Die Verwandtschaft der Lustration mit den Zaubervorstellungen ist besonders deutlich bei der Lustration durch magische Übertragung, sei es auf leblose Objekte, Bäume oder Pflanzen, sei es auf Tiere[6]). Ebenso ist die Lustration durch Feuer und Rauch Zauber und Gegenzauber[7]). Beide Formen der Lustration treten aber weit zurück hinter der Lustration durch Wasser, dessen Vorherrschaft als Reinigungsmittel mit der allmählich eintretenden Scheidung der Begriffe heilig und Unrein zusammenhängt. Als Abwaschung ist die Wasserlustration ein Gegenzauber, als Besprengung ist sie Zauber[8]). Im späteren Kulte, wo das Wasser zum Teil seine ursprüngliche Bedeutung verliert, wird es oft ersetzt durch die magische Kraft heiliger Quellen und Flüsse oder durch besonders zubereitetes heiliges Wasser[9]). Die Abwaschung mit Wasser ist die übliche Lustration bei den Hebräern; bei schwereren Verunreinigungen tritt zu ihr die durch Feuer und die völlige Vernichtung des Gegenstandes[10]); unter Umständen kann, wo auch diese Sühne nicht genügt, das Sühnopfer hinzukommen[11]).

---

1 Bis in jüngste Bestimmungen des jüdischen Gesetzes haben sich Überbleibsel solcher Tabuvorstellungen erhalten: so wirkte die Zeremonie mit den zwei Böcken und dem Weihopferfarren am Versöhnungstage (Lev 16, 23 f. 26. 28) ebenso wie auch die Zubereitung und der Transport der Asche der roten Kuh (Num 19, 7 f. 10) verunreinigend; mit Weihopferblut bespritzte Kleider mußten an heiliger Stätte gewaschen, irdene Gefäße, in denen das Weihopfer gekocht worden war, zerbrochen, kupferne gescheuert und gespült werden (Lev 6, 20 f.). | **2** Erst wo die Tabubräuche aus dem Gebiete des niederen Dämonenglaubens in den Götterglauben übergehen, treten die Begriffe Unrein und heilig einander in voller Gegensätzlichkeit gegenüber, und es entstehen dann als neue Gegensätze zu ihnen die Begriffe Rein und Profan. Rein und Unrein haben also nichts zu tun mit den Begriffen des Reinlichen und Unreinlichen, ebenso wie der Begriff der Heiligkeit von Haus aus kein ethischer, sondern ein rein kultischer ist. Mit der Differenzierung des Tabu in das Unreine und Heilige differenzieren sich auch aus der Dämonenscheu die Gefühle des Abscheus und der Ehrfurcht; Religion ist Ehrfurcht, Pietät. Heilig sind fortan diejenigen Dinge, Menschen und Orte, die mit dem Götterkult in Verbindung stehen, während die Vorstellung des Unreinen vor allem an solchen Dingen haften bleibt, die mit dem älteren Seelen-, Zauber- und Dämonenglauben verbunden waren. Der Begriff des Heiligen kann sich dann in verschiedenen Graden abstufen: teils erscheint die bloße Berührung des Heiligen, wie die des Tabu, als gefährlich (z. B. die Berührung der Lade I Sam 6, 19) oder erfordert bestimmte Vorkehrungen (z. B. Ausziehen der Schuhe Ex 3, 5), teils ist das Streicheln oder Küssen der Idole Sitte. | **3** Verunreinigend wirkten nach hebräischem Glauben Beischlaf, Pollution, Menstruation, Geburt, Auswurf; unrein waren ferner der Aussätzige und die Leiche. In all diesen Fällen ist der Zusammenhang mit dem primitiven Seelenglauben deutlich. | **4** Die Entstehung von Brauch und Sitte aus dem Tabu ist besonders ersichtlich bei dem, was als unanständig und obszön gilt, z. B. die Entblößung der Geschlechtsteile (Gen 9, 20 ff.; II Sam 6, 20), die Erwähnung des Beischlafs (umschrieben durch den Euphemismus „erkennen" Gen 4, 1. 17. 25 u. a.), vgl. auch die Vorschrift über den Auswurf Dt 23, 10 ff. Der Zusammenhang mit dem in Anm. 3 Gesagten ist ersichtlich. | **5** Vgl. das Tabu der Stände, des Eigentums, der Tempel u. a. s. § 3. | **6** Lev 14, 7. 53; 16, 20 – 22; Luk 8, 30 ff. | **7** Jes 6, 6 f.; vgl. Matth 3, 11; Luk 3, 16. Wie der Rauch die Dämonen verscheucht (Tob 6, 17 f.; 8, 2 f.), so dient der Duft des Feueropfers als „Geruch der Beruhigung" für Jahve (Gen 8, 21 u. a.). | **8** Hes 36, 25. | **9** II Kön 5, 10, vgl. Lev 15, 13. | **10** Daraus begreift sich auch die Verbrennung als Todesstrafe (z. B. Gen 38, 24), bes. beim Bann (Dt 13, 17; Jos 8, 28). | **11** Alle diese Formen der Lustration finden sich in Lev 11 – 15.

§ 11. Die Ursprünge des Opfers

Eine Entwicklungsform des Zauberkultes ist das Opfer, dessen eigentliche Ausbildung erst den entwickelten Götterkulten angehört, während seine Ursprünge weit in das Gebiet des Zauber- und Dämonenglaubens zurückreichen. Verschiedene Motive sind es, aus denen die Opfervorstellung erwachsen ist[1]). Darauf weisen schon gewisse vorbereitende Formen des Opfers: die zur Bezauberung der Dämonen dienende Hingabe bestimmter Dinge, besonders solcher, die als Träger seelischer Kräfte aufgefaßt werden (Blut, Nieren, Haar u. dgl.)[2]), und die Ausrüstung des Toten beim Begräbnis mit Speise, Kleidung oder Waffen. Zu den beiden hier wirksamen Motiven des Zauberzwangs und der Begütigung des Dämons durch ein Geschenk tritt dann, wo sich der eigentliche Opfergedanke ausbildet, noch ein drittes Motiv, das der Sühne für eine begangene Verschuldung, welches auf dem Gebiete der Tabuvorstellungen im Zusammenhang mit den Lustrationen erwachsen ist. Unter diesen drei, im Opfergedanken nebeneinander wirkenden Vorstellungen ist die Zaubervorstellung nicht nur die älteste, sondern auch die in allen Formen des Opferns fortwirkende und mitklingende; sie wird jedoch im Laufe der Entwicklung in den Hintergrund gedrängt durch die Vorstellungen des Geschenkes und der Sühne, welche letztere in den höheren Religionen die wirksamste ist[3]).

Wie diese Motive von früh auf ineinander spielen, zeigt sich nicht nur beim Totenopfer, welches zuerst ein Zauber zur Fernhaltung des Totengeistes, dann eine Gabe an den Toten für das künftige Leben, schließlich ein Opfer zur Versöhnung des Totendämons ist, sondern auch in den verschiedenen Opfern der Dämonen- und Götterkulte. Den Vorrang unter den Opfern hat hier das blutige Opfer, dessen Ursprung zurückgeht auf die primitive Sitte, sich die im Blute lebenden Seelenkräfte des getöteten Tieres oder Menschen anzueignen[4]). Das blutige Opfer besteht daher nicht nur in der Darbringung des geopferten Tieres oder Menschen für den Gott, sondern zugleich im Genusse des Opferfleisches durch die Opfernden. Auch das dem Gotte dargebrachte Blut, Fett u. dgl. ist ursprünglich nicht Geschenk, sondern Zaubermittel und wird erst später als Gabe, als Speisung des Gottes verstanden. Durch das gemeinsame Essen von Gott und Menschen, auch durch die Besprengung der Opfernden mit dem Opferblut[5]) und durch die Auflegung der Hand auf den Kopf des Opfertieres[6]) wird eine zauberische Verbindung zwischen Mensch und Gottheit hergestellt. Mächtiger als der Zauber durch Tierblut ist die blutige Hingabe eines ganzen Menschen, und dieser mächtigste Zauber ist zugleich das höchste und furchtbarste Geschenk an die Gottheit. Obwohl schon beim Totenopfer zuweilen auch Menschen (Frauen, Sklaven) dem Toten mit ins Grab gegeben werden, so ist doch das eigentliche Menschenopfer als Opfer jünger als das Tieropfer[7]).

Neben die blutigen Opfer treten in den Vegetationskulten die vegetabilischen Opfer. Zu ihnen gehören vor allem die Erstlinge der Feld- und Baumfrüchte, deren Weihung ursprünglich als Zauber galt und darum

vor der Ernte stattfand[8]), während die nach der Ernte beim Erntefeste dargebrachten vegetabilischen Gaben unter dem Gesichtspunkte des Geschenkes standen. Die Idee der Erstlinge ist dann auch auf den Wurf der Herdentiere[9]) und sogar auf die menschlichen Geburten[10]) übertragen worden.

Eine besondere Entwicklung hat der Opfergedanke in der Askese genommen; in ihr steigert sich das Opfer zur Selbstopferung. Die Askese stellt sich in doppelter Form dar: einerseits besteht sie in der Enthaltung von bestimmten Speisen[11]) oder zeitweiligem völligen Fasten[12]) und geht in dieser Form auf totemistisch-tabuistische Bräuche zurück; andererseits besteht sie in Selbstpeinigung, Mißhandlung oder Verstümmelung des eigenen Körpers[13]) und hat dann ihre Vorbilder in gewissen Trauerbräuchen. Das Gefühl völliger Hingabe an die Gottheit, das in dieser Selbstopferung lebendig ist, kann seine höchste Steigerung in der Ekstase finden[14]).

---

1 Die früher herrschende Auffassung sah in der Vorstellung des Geschenkes an die Gottheit das ursprüngliche und einzige Motiv des Opfers; diese Vorstellung prägt sich aus in den üblichen hebräischen Bezeichnungen des Opfers (minḥā, ḳorbān), ebenso wie im deutschen Worte Opfer (von lat. offerre). Aber gerade hervorragende Bestandteile des Opferrituals begreifen sich nicht aus der Idee des Geschenkes, z. B. die Bedeutung des Blutes als Opfermaterial, die Opfermahlzeit, an der auch der Mensch teilnimmt, und manches andere. Auch die Theorie von W. Robertson Smith, welche den Opfergedanken auf die gemeinsame Opfermahlzeit und auf die durch das Opfer vollzogene Blutsverbrüderung (Bundschließung) mit der Gottheit zurückführen will, hebt nur ein einziges Moment (die Kommunion mit der Gottheit) einseitig hervor, gibt aber keinen Generalschlüssel für die Lösung des Opferproblems; auch ist es verfehlt, den spezifisch israelitischen Bundesgedanken ohne weiteres zu verallgemeinern. | **2** Diese Zaubermittel sind darum das wichtigste Opfermaterial: das Blut, das am Altar ausgeschüttet oder an die Hörner des Altars gebracht wird, das Fett, bes. das um die Nieren gelagerte (Gen 4, 4; I Sam 2, 15 f.; Ex 23, 18; 29, 13. 22; Lev 3, 3. 9; 4, 8 u. a.), das Haar, dessen Opferung bei Arabern und Syrern verbreitet ist und bei den Hebräern den eigentlichen Inhalt des Nasiräergelübdes bildet (Num 6). | **3** In althebräischer Zeit ist die Opfervorstellung beherrscht von dem Gedanken des Geschenkes, später seit der Perserzeit von dem der Sühne. | **4** Die rohe Sitte, das frisch hervorquellende Blut des Opfertieres zu schlürfen, hatte sich noch bei gewissen Araberstämmen in Arabia Peträa erhalten, deren Opferschlachtung der Mönch Nilus (ed. Petr. Possinus, Paris 1639, S. 29 f.) beschreibt. Bei den Hebräern wurde der Blutgenuß verabscheut. An die Stelle des Blutes aber ist in den Vegetationskulten vielfach als Ersatz der Wein getreten, und auch bei seinem die Ekstase befördernden Genusse wirkt wohl noch der Gedanke an die Aneignung seelischer Kräfte nach. | **5** Ex 24, 6. 8. | **6** Lev 4, 15; 16, 21 u. a. | **7** Menschenopfer in den Sagen Ri 11, 31 ff.; Gen 22, 1 ff. Kinderopfer I Kön 16, 34 (als Bauopfer), Hos 13, 2 in Israel, II Kön 3, 27 in Moab; Jer 7, 31; 32, 35; Hes 23, 39; II Kön 16, 3; 21, 6; 23, 10 u. a. in Juda, und zwar an der tefāt (in MT künstlich tofāt gesprochen) genannten Kultstätte im Tale Ben-Hinnom bei Jerusalem, wo dem Gotte Mäläk (in MT künstlich Moläch gesprochen, LXX: Moloch) Kinder geschlachtet und verbrannt wurden. Auch die Tötung von Kriegsgefangenen beim „Bann" (I Sam 15, 3) fällt unter den Gesichtspunkt des Menschenopfers. | **8** z. B. Lev 23, 10. Ehe der Mensch von der Frucht genießt, muß die Gottheit ihr Teil erhalten haben; besonders deutlich ist dieser Gedanke bei der sog. orlā („Vorhaut") der Obstbäume: drei Jahre lang dürfen die Früchte eines neugepflanzten Baumes nicht gegessen werden, im vierten sind sie Jahve heilig; erst im fünften werden sie gegessen (Lev 19, 23 ff.). | **9** Die Opferung der tierischen Erstgeburt fand statt am Päsach (Passah); die bei diesem Feste der nomadischen und halbnomadischen Viehzüchter geschlachteten

Tiere waren Schafe und Ziegen; als seßhafte Bauern in Kanaan haben die Hebräer den Brauch auf Rinder und Esel ausgedehnt, indem auch die Erstgeburt der Rinder geopfert wurde, während der Erstgeburt der Esel entweder das Genick gebrochen oder dieselbe durch ein Lammopfer ausgelöst wurde (Ex 34, 20). | **10** Ex 22, 28. | **11** Hierher gehört die nasiräische Enthaltung vom Wein (Ri 13, 14; Num 6, 3; Am 2, 12). | **12** Solches Fasten geschah auf priesterliche Vorschrift hin zu gewissen heiligen Zeiten, z. B. bei allgemeinen Kalamitäten (Jer 36, 6; Sach 7, 3. 5; 8, 19; Jo 2, 15; Jes 58, 3; Esr 8, 21 ff.; Neh 9, 1 ff.). Ehelosigkeit, Besitzlosigkeit, einsames Leben als Formen der Askese hat es bei den alten Israeliten nicht gegeben, auch nicht im zünftigen Prophetentum. | **13** Selbstmißhandlung findet sich als Unterstützung des Gebetes ebenso bei den Israeliten (Hos 7, 14 LXX), wie bei den Phönikern und Syrern (I Kön 18, 28; vgl. Sach 13, 6). Die Selbstverstümmlung, die in Nordsyrien, besonders in den Atargatiskulten verbreitet war, scheint in Südsyrien wenig vorgekommen zu sein; zum Jahvekult waren Kastraten nicht zugelassen (Dt 23, 2). | **14** In der ekstatischen Frömmigkeit späterer Entwicklungsstufen verbindet sich die Askese oft mit dualistischen Spekulationen (vgl. Inder, Neuplatoniker) und wird dann als Mittel zur Befreiung von der Sinnlichkeit gewertet. Der Ursprung der Askese hat mit solchen dualistischen Anschauungen nichts zu tun; den alten Hebräern sind dieselben ganz unbekannt; erst im Judentum der hellenistisch-römischen Zeit kommen sie unter fremden Einflüssen hie und da auf.

§ 12. Ahnenkult

Mit der Auflösung der totemistischen Stammesorganisation und dem Eintritt zunächst der Sippe, dann der Familie in den Mittelpunkt der gesellschaftlichen Ordnung wurde die Verehrung des Tierahnen verdrängt durch die Verehrung menschlicher Ahnen[1]. Am Anfang steht hier die Verehrung lebender Häuptlinge und hervorragender Stammesgenossen[2], die als machtbegabte Persönlichkeiten auch nach ihrem Tode im Gedächtnis fortleben[3]. Daraus entwickelt sich eine allgemeine Verehrung der Vorfahren. Der Ahn wird nun für die Sippe bzw. Familie zum Symbol ihrer Zusammengehörigkeit[4] und zum Objekt der Pietät gegen die Vorfahren überhaupt[5]. So ist der Ahnenkult ein bedeutsames Symptom für die Anfänge der Tradition[6]. Die Totenfeste dieses Ahnenkultes entwickelten sich aus der an die Totenbestattung sich anschließenden Kultfeier, in der die Sippe bzw. Familie dem Verstorbenen bei seiner Bestattung und den älteren Vorfahren an bestimmten Erinnerungstagen ihre Verehrung erwies. Eine mit einem Opfer verbundene Jahresfeier der Sippe ist als althebräische Sitte bezeugt[7]. Der Ahnenkult erklärt das lebhafte Interesse des Hebräers an der Bestattung im Grabe der Väter[8]. Auch die im Hause brennende Totenlampe[9] und die kultische Bedeutung der Tür und der Türpfosten[10] hängen wohl mit einstigem häuslichem Kulte zusammen.

---

1 Ältere Forscher, wie H. Spencer, Jul. Lippert, B. Stade u. a., betrachteten den Ahnenkult und neben ihm den Fetischkult als Wurzel aller Religionsformen, denen als vorreligiöse Stufe der Seelenglaube voranging. Demgegenüber ist festzustellen, daß auf primitiver Stufe, auf welcher Seelen- und Totenkult allgemein verbreitet sind, ein eigentlicher Ahnenkult sich noch nicht zu entwickeln pflegt, weil dort das Gedächtnis an die Vorfahren rasch erlischt. Auf höherer Stufe dagegen verbindet sich der Ahnenglaube überall sofort mit anderen mythologischen Elementen des Dämonenglaubens und des Naturmythus. Als selbständige Religionsform ist daher der Ahnenkult überhaupt nur selten; in der Regel ist er nur eine Über-

gangserscheinung, die entweder vom allgemeinen Seelenkulte noch nicht reinlich geschieden erscheint oder sich nur in Verbindung mit höheren Kulten erhält. | **2** Gegen die im alten Babylonien und Ägypten übliche Königsvergötterung hat sich die Jahvereligion stets ablehnend verhalten. Aus den Bezeichnungen des Königs als des Sohnes Gottes (II Sam 7, 14; Ps 2, 7) oder des Erstgeborenen Gottes (Ps 89, 28) darf man keine Schlüsse auf Königsvergötterung ziehen; ebensowenig aus Ps 45, 7, wo der an den König gerichtete Text (nach Duhm) ursprünglich lautete: „Dein Thron möge bestehen (jihjä) immer und ewig" (statt des überlieferten Textes: „Dein Thron, o Gott . . ."). | **3** So kann ein mächtiger Seher, wie Samuel, noch nach seinem Tode um Rat befragt werden (I Sam 28, 4 ff.). | **4** Ahnen hat ursprünglich nur der Adel; die unter Israel als Beisassen verstreuten levitischen Priester haben keinen „Vater" (Dt 33, 9), ebensowenig wie die Propheten (I Sam 10, 12). | **5** Noch in dem jungen Dekaloge Ex 20 steht das fünfte Gebot: Vater und Mutter zu ehren, auf der ersten Tafel, d. h. unter den kultischen Geboten. | **6** Diese älteste Tradition erzählt von den Ahnen der Stämme und Geschlechter, welche als heroes eponymi die Namen dieser Stämme und Geschlechter zu tragen pflegten und deren Gräber man in den betreffenden Gebieten zeigte. Daß diese Ahnen auch als Nothelfer angerufen werden konnten, scheint aus Jes 51, 1 f.; 63, 16; Jer 31, 15 hervorzugehen. Über die Kombination dieser genealogischen Gestalten mit Helden der mythologischen Erzählung, vgl. den Exkurs zu § 14. | **7** Die Jahresfeier der Sippe Isai in Bethlehem (I Sam 20, 6. 29). Totenopfer werden auch sonst erwähnt (Dt 26, 14; vgl. Gen 35, 8. 14). | **8** „Bei den Vätern versammelt werden." | **9** Andeutungen daran finden sich I Kön 11, 36; 15, 4 LXX; II Kön 8, 19; II Ch 21, 7; Ps 132, 17; Prov 13, 9 u. a. | **10** Ex 21, 2 ff.; Jes 57, 8; vgl. auch die Blutriten daselbst Ex 12, 7. 22 f.; Hes 45, 19.

§ 13. Dämonenkulte

Die Dämonenvorstellung reicht bis in das Gebiet des primitivsten Seelen- und Zauberglaubens zurück[1]). Im Begriffe des Dämons verbindet sich die Seelenvorstellung mit der Vorstellung zauberischer Wirkungen, die jedoch hier im Unterschied von dem durch Menschen geübten Zauber in schrankenloser Steigerung erscheinen und den Dämonen eine unerschöpfliche Wandlungsfähigkeit verleihen, so daß sie bald riesenhaft groß, bald zwergenhaft klein, bald gänzlich unsichtbar oder in jeder Art von Verkleidung auftreten können. Dem entspricht die bunte Mannigfaltigkeit der Dämonenarten. Die niedere Dämonenvorstellung wird, wie es dem psychologischen Ursprung der Dämonenvorstellung überhaupt entspricht, durchweg vom augenblicklichen Affekte getragen. Ein Kult fehlt darum diesen niederen Dämonen noch völlig. Zu ihnen gehören all die Spukgestalten schreckhaften oder neckischen Charakters: die Geister jüngst Verstorbener, die keine Ruhe im Grabe gefunden haben[2]), die als Gespenster am Grabe dem Ruhestörer erscheinen oder die den Verbrecher durch Schreckträume ängstigen[3]), ferner allerlei frei schwebende, gern Tiergestalt annehmende Geister in Luft und Wasser, Wüste und Einöde[4]), oder auf hohen Bergen und Gebirgen[5]), schließlich auch die unsichtbaren und meist namenlosen Krankheitsdämonen[6]), unter denen wieder die Dämonen des Wahnsinns eine besondere Gruppe bilden.

Allen diesen niederen Dämonen begegnet der Mensch unter Umständen durch individuelle Beschwörungen und Zaubermittel[7]), aber einen geregelten Kult genießen sie nicht. Dieser entsteht erst, wo das Motiv gemeinsamer Arbeit und wechselseitigen Schutzes die Menschen verbindet. Die gemeinsame Arbeit dieser Stufe beginnender Kultur ist die Bestellung des Acker-

bodens und die Züchtung der Nutztiere. Indem die Dämonen zu ihnen in Beziehung treten, werden sie zu Vegetationsdämonen, Förderern des Wachstums von Pflanzen und Tieren. Man denkt sie sich entweder unsichtbar in der reifenden Pflanze oder im Tiere hausend, auf deren Vermehrung man durch Zauber einzuwirken sucht[8]), oder die Phantasie kleidet sie in die Gestalt flüchtig über das Feld schweifender Tiere[9]). Die Tätigkeit des Dämons wird dabei als Zeugen oder Gebären vorgestellt[10]). Die Tätigkeit des Menschen besteht auf dieser Stufe beginnender Kultur zuerst nur in einer Unterstützung des Fruchtbarkeitsdämons, dessen zeugende Tätigkeit der Mensch zauberisch nachahmt, wie dies überall auf syrischem Boden und auch bei den Hebräern durch die kultische Prostitution geschah[11]). Außer diesen Fruchtbarkeitsdämonen treten bald auch andere Naturdämonen in freundliche oder feindliche Beziehung zur Vegetation, Dämonen des Windes und Sturms, der Wolken und des Regens, des Sonnenscheins und der Hitze. Auch hier sind es ursprünglich die Naturerscheinungen selbst, die als Dämonen gedacht und durch Beschwörung und Zauber beeinflußt werden. Allmählich aber ist eine Loslösung der Dämonen von den Naturerscheinungen eingetreten; ähnlich wie der Fruchtbarkeitsdämon nicht mehr in der Pflanze und mit ihr eins, sondern als selbständiges Lebewesen in tierischer oder halbtierischer Gestalt gedacht werden konnte, so löst sich auch der Wetterdämon als selbständiges Wesen von seiner Naturerscheinung ab und erhebt sich durch seine Beziehung zur Arbeit des Menschen und dessen wichtigsten Lebensbedürfnissen zum mächtigen Himmelsgott, der alles menschliche Tun und Lassen unter seine Hut nimmt. Zugleich mit dieser Erhebung der Wetterdämonen zu Himmelsgöttern bildet sich vielfach auch die Vorstellung von Unterweltsgottheiten[12]), welche in der Tiefe der Erde das Reich der Toten beherrschen, eine Vorstellung, die nun für die Entwicklung des Jenseitsglaubens von weittragender Bedeutung wird. Mit dieser Vorstellung einer das ganze menschliche Schicksal beherrschenden, himmlischen oder unterirdischen Götterwelt münden die Vegetationskulte in den Naturmythus ein. Dadurch gewinnen sie dann für die gesamte Entwicklung der Kultformen eine besonders wichtige Bedeutung. Ihre Kulthandlungen, ursprünglich reine Zauberzeremonien und Zaubertänze zur Vermehrung von Pflanzen oder Tieren, sind nun getragen vom Glauben an höhere Mächte, denen man sich mit Bitt- und Dankgebeten naht; damit hängt die Verlegung der Ackerbaufeste an den Schluß der Ernte und ihre Verwandlung in Erntedankfeste zusammen. Durch seine Verbindung mit dem mimischen Tanze erhebt sich der Zauberspruch zu strengerer rhythmischer Form und wird zum Kultliede. Aus Zeremonien des Vegetations- und Wetterzaubers entwickeln sich neue Formen des Opfers, vor allem das Feueropfer[13]). Das blutige Opfer wird abgelöst durch Spenden, deren Wert im Ertrage menschlicher Arbeit liegt, durch Hingabe von Feldfrüchten und Opferspeisen, in denen das Opfer ganz den Charakter der Gabe erhält[14]).

Neben den Fruchtbarkeits-, Wetter- und Himmelsdämonen, in denen die naturmythologische Seite der Dämonenvorstellung zur Entfaltung kommt, entwickelt sich mit der an den Ackerbau gebundenen Entstehung fester

Siedelungen noch eine zweite Seite der Dämonenvorstellung, die Vorstellung des Schutzdämons. Dieselbe bahnt sich, im Gegensatz zu dem älteren bösen Dämon, bereits in den Schutzahnen der Sippen und Stämme an, gewinnt aber gerade in den Vegetationskulten eine besondere Bedeutung. Der Dämon wird zum Besitzer eines Ortes oder einer Landschaft[15]) und zum Schützer und — durch Assimilierung von Elementen des Ahnenkultes — zum Ahn des daselbst siedelnden Stammes, seiner Gruppen, Berufe und Stände. Damit gewinnt der Kultus bereits spezifisch religiöse Merkmale; sein Zweck ist jetzt ein doppelter: Sühnung von Schuld und Gewinnung oder Sicherung höheren Schutzes. Dem dienen die nun über das reine Zauberopfer sich erhebenden beiden Opferformen, das Sühnopfer und das Bitt- und Dankopfer, und ihnen entsprechen fortan als göttliche Eigenschaft die Gerechtigkeit, als religiöses Gefühl des Menschen die Frömmigkeit.

Dennoch sind alle diese Dämonen, die Vegetationsdämonen ebenso wie die lokalen Schutzdämonen[16]), noch nicht eigentliche Götter. Einerseits geht ihr Wesen noch ganz auf in dem Zweck, den ihnen die mythologische Phantasie zuweist, während zum Wesen des Gottes die Persönlichkeit, d. h. ein gewisser Umfang frei gewählter Tätigkeit gehört. Andererseits leben und wirken alle diese Dämonen noch ganz in der irdischen Welt, während die Götter in einer überirdischen oder jedenfalls für den Menschen unerreichbaren Welt sich aufhalten. Diese Eigenschaften der Göttervorstellung weisen darauf hin, daß zu ihrer Ausbildung Einflüsse wirksam gewesen sind, die nicht dem Seelen- und Dämonenglauben entstammen, sondern dem Naturmythus und der an seiner Gestaltung von früh auf stark beteiligten Dichtung angehören. Erst die mythologische Dichtung schuf die Bilder fest umrissener menschlicher Persönlichkeiten, die nun ins Übermenschliche gesteigert die unpersönlichen Dämonen zu persönlichen Göttern erhoben. So vereinigen sich in der Vorstellung des Gottes Mythus und Dichtung: mythisch im eigentlichen Sinne sind dabei nur die einzelnen mythologischen Vorstellungen, mit denen dann die dichterische Phantasie in freier Willkür schaltet, um ihrerseits wieder, wo sie zu festeren Gebilden gelangt, auf die ursprünglich mythologischen Vorstellungen zurückzuwirken. Das Kriterium des Glaubens an die Wirklichkeit eines mythologischen Inhalts im Unterschied von den Gebilden der dichtenden Phantasie bildet das kultische Handeln, welches stets der Ausdruck des wirklich geglaubten Mythus ist.

---

1 Vgl. § 5 Anm. 25. | **2** Gen 4, 10; Hes 24, 8. | **3** Vgl. § 5 Anm. 23. | **4** Vgl. § 9 Anm. 9. | **5** Vgl. § 9 Anm. 13. | **6** Der Pestengel (Ex 12, 23; II Sam 24, 16) heißt im Hebräischen rein appellativisch „der Verderber" (hammašḥīt). Namen von Krankheitsdämonen erst in späterer Zeit (z. B. Tob 3, 8; Mr 5, 9). | **7** Zur Totenbeschwörung und zum Zauber gegen allerlei schädliche Geister vgl. § 7 Anm. 9 und 11; zur Beschwörung von Krankheiten vgl. § 7 Anm. 3 und 7. | **8** Bezeichnend dafür ist, daß ʿaštart im Hebräischen auch die Bedeutung des „Nachwuchses" der Herde gewonnen hat (Dt 7, 13). Wenn die syrischen Götter (auch Jahve) und Göttinnen als Stiere und Kühe dargestellt werden, so ist hier ursprünglich die Gottheit mit dem Nutztier eins. | **9** Z. B. die seʿīrīm (Bocksgeister), soweit sie einen Kult genießen (II Kön 23, 8 die Höhe der „Bocksgeister"; Lev 17, 7). Vielfach sind, wie hier, die Vegetationsdämonen aus niederen Naturdämonen hervorgegangen; ähnlich können Quelldämonen zu Vegetationsdämonen werden und dann

einen Kult genießen, z. B. in Mamre (Sozomenus, hist. eccl. II 4); die hier bezeugte Versenkung von Opfergegenständen in das Wasser ist ursprünglich nicht als Geschenk, sondern als Zauber gedacht. | **10** Nach Hos 2, 4 ff. betrachtete man den ba'al als Gatten und Buhlen des Ackerbodens, der als solcher die Erde befruchtete. | **11** Daher die Bedeutung des Phallus in den syrischen Kulten, z. B. auf Zypern (Arnobius, adv. gentes V 19, S. 212). | **12** Der hebräische Name für die Unterwelt, das Totenreich (še'ōl), der stets artikellos gebraucht wird, weist wohl auf eine alte Unterweltsgöttin hin. | **13** Derartige Naturzauber, die dann den Charakter einer Gabe an die Gottheit bekommen, sind z. B. die Zurücklassung einer letzten Garbe auf dem Felde (nachwirkend in Dt 24, 19 ff.; Lev 19, 9; 23, 22), die Versenkung von Gegenständen ins Wasser einer Quelle (z. B. in Mamre Sozomenus, hist. eccl. II 4). Dahin gehören weiter alle Abgaben der Erstlinge, Zehnten usw. Der Einfluß der Wetterdämonen auf die Kultformen zeigt sich in der Sitte des Wassergießens (I Sam 7, 6), die aus dem Regenzauber stammt, und in der nun zur Herrschaft kommenden Verbrennung der Opfergegenstände, die wohl letztlich auf einen Sonnenzauber zurückgeht, der die Sonne zu neuer Glut anzünden sollte. | **14** Vgl. § 11. | **15** Hebr. ba'al = Besitzer. Solche lokalen Baale sind der Baal vom Hermon, der Baal Peor u. a. Ihr unpersönliches Wesen prägt sich in dem Fehlen eines eigentlichen Namens aus. Vgl. auch den Gott Karmel (Tacitus, hist. II 78). Ursprüngliche Landschaftsdämonen sind auch manche Gestalten der Sage, wie Balak, Sichon, Eglon, deren Namen sich noch heute im Ostjordanlande als geographische Namen erhalten haben (belkā, šīḥān, 'adschlūn). | **16** Im allgemeinen sind alle diese Lokaldämonen und Ahnen durchaus schattenhafte Gestalten; erst durch ihre Verbindung mit mythologischen Märchen- und Sagenerzählungen erhalten sie festere persönliche Gestalt.

§ 14. Die poetische Gestaltung des Mythus

Alle Mythenbildung besteht ursprünglich in einzelnen mythologischen Vorstellungen[1]), aus welchen die dichtende Phantasie lose und fragmentarische Mythenerzählungen bildet. Durch die zuerst frei wuchernde, dann künstlich gepflegte Dichtung erhält die Mythenerzählung allmählich geschlossene Form und strafferen Zusammenhang der Handlung. Am Anfang der Entwicklung steht überall die Einzelerzählung; erst durch Verbindung solcher ursprünglich selbständigen Einzelerzählungen zu Erzählungszyklen entstanden größere poetische Gebilde.

Die Formen, in die sich der Mythus, im besonderen der Naturmythus[2]) kleidet, sind die allgemeinen Formen der poetischen Erzählung, d. h. zuerst das Märchen, später die Sage. Die ältesten Märchen sind Mythen, und zwar wirklich geglaubte Mythen. Diese Eigenschaft des frühsten Märchens verschwindet, wo die Sage entsteht. Doch bewahrt das Märchen als dauernde Merkmale seines primitiven Ursprungs die Ungebundenheit an Zeit und Ort und die in ihr herrschende Kausalität des Zaubers. Die Blütezeit des Märchens ist das totemistische Zeitalter gewesen; daran erinnert im besonderen noch die Rolle, die das Tier als ein dem Menschen überlegenes oder wenigstens gleichgestelltes Wesen und die Verwandlung von Menschen in Tiere in ihm spielt. Zu den Tieren gesellen sich als beliebte Motive des Märchens Pflanzen, merkwürdige Steine, Höhlen und Quellen und vor allem die Himmelserscheinungen. An die letzteren knüpfen sich die Vorstellungen von der Verschlingung der großen Gestirne durch irgendein Ungeheuer[3]), sowie diejenigen vom Aufstieg

eines Menschen zum Himmel oder vom Niedersteigen himmlischer Wesen auf die Erde[4]). Zu diesen objektiven, durch die Natur angeregten Motiven des Märchens aber tritt von früh auf noch ein zweites, subjektives Motiv, die Lust am wechselnden Geschicke des Menschen selbst, an seinem Glück und Unglück, die ihre Ausprägung im Glücks- und Abenteuermärchen findet. Dieses Motiv wird, je mehr der Mensch selber in den Mittelpunkt der Dichtung tritt, zum dauerndsten Motiv des Märchens, welches die ganze weitere Entwicklung der poetischen Erzählungsdichtung beherrscht[5]). Indem sich bestimmte Charaktertypen im Märchen ausprägen[6]), gewinnt der anfangs noch ganz unpersönliche Märchenheld allmählich persönlicheres Gepräge. Sehr früh treten auch schon intellektuelle, „ätiologische" Züge zum Märchen hinzu; so kann das Tiermärchen eine Erklärung geben für die Eigenschaften gewisser Tiere[7]), das Kulturmärchen für die Entstehung bestimmter Kulturgüter, Einrichtungen und Bräuche[8]). Moralische Motive dagegen, wie Lohn und Strafe oder doppelte Vergeltung, sind dem frühsten Märchen noch fremd und treten erst auf einer fortgeschritteneren Stufe auf[9]).

Mit dem Untergang des reinen Mythenmärchens und seinem Übergang in das nicht mehr geglaubte Märchen und die poetische Fabel[10]) entsteht zugleich auch die Sage, welche nun die mythologischen und poetischen Motive des Märchens übernimmt und weiter fortpflanzt. Im Unterschied vom Märchen ist die Sage an Zeit und Ort gebunden, wurzelt also stets irgendwie in einer bestimmten Wirklichkeit. In der reinen Ortssage, die noch wesentlich im Bereiche des Mythenmärchens und Dämonenglaubens liegt, beschränkt sich diese Wirklichkeit auf die bloße Verbindung des mythologischen Inhalts mit einer bestimmten Örtlichkeit[11]); in der Stammessage, die von einem mythischen Ahnen des Stammes erzählt, verbindet sich die mythologische Vorstellung mit einem bestimmten Stamm oder Volk[12]), in der Kultursage mit gewissen Kulturgütern und Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft, deren Erfindung oder Einführung die Sage einem mythologischen Kulturbringer zuschreibt[13]). Alle diese niederen Arten der Sage treten in der Form der Einzelsage auf; ihre Gestalten, die Ahnen und Kulturbringer, tragen noch ganz Gattungscharakter. Erst in der Heldensage verändert sich das; die Einzelsagen verbinden sich nun zum künstlerisch gestalteten Sagenkranze. Die Gestalt des Helden gewinnt jetzt ein wirklich persönliches Gepräge; an die Stelle des von Zufall und Zauber umgebenen Märchenhelden tritt die Heldenpersönlichkeit und ihre großen Taten und Schicksale, Kampf und Sieg, Leiden und Untergang. In diesen Heldengestalten der Sage spiegelt sich das Auftreten machtvoller Persönlichkeiten im geschichtlichen Leben der Völker, wie denn auch die Heldensage erst da entsteht, wo große geschichtliche Erinnerungen der Völker vorhanden sind[14]). Dennoch ist auch die Heldensage noch ein durchaus poetisches Gebilde, in dem sich mythische und geschichtliche Elemente verbinden; je nachdem der eine oder der andere Faktor überwiegt, vor allem je nachdem die Person des Helden selber mythisch oder geschichtlich ist, kann man von einer mehr mythischen oder mehr historischen Heldensage reden[15]). In die Taten und Schicksale

des Sagenhelden aber greifen überall die Götter kämpfend, helfend, fördernd oder hindernd ein. Dadurch erhebt sich auf der einen Seite der Held über die gewöhnlichen Sterblichen hinaus und nähert sich als Heros dem Gotte[16]; auf der anderen Seite verlieren die Götter, indem sie sich in die Kämpfe und Interessen der Menschen einmischen, von ihrer dämonenhaften Schrankenlosigkeit und gewinnen menschliche, heldenhafte Eigenschaften. So entsteht erst hier in der Sage das Bild wirklich persönlicher Götter[17]. Nach seiner persönlichen Seite ist der Gott der idealisierte Held; was ihn vom Helden unterscheidet, ist sein für Menschen unzugänglicher Wohnort und sein unsterbliches Leben, welches ein Vorrecht der Götter ist[18]. Aber diese in der Sage sich darstellende menschlich-persönliche Art ist doch immer nur die eine Seite der antiken Göttervorstellung; die andere Seite wahrt ihr Recht durch den Kultus, welcher den Gott über alle Schranken hinaus erhebt und ihm die dämonischen Eigenschaften des übermenschlichen Helfers und Rächers sichert.

---

1 Die Dichtersprache, ebenso wie die Kinderphantasie, bewahrt und schafft diese mythologischen Vorstellungen immer wieder. So beschreibt der Dichter die Sonne als Bräutigam, der morgens sein Liebeslager verläßt (Ps 19, 6); der Regenbogen erscheint als Waffe (Gen 9, 13ff.), die Blitze als Pfeile, der Donner als Stimme oder als Wagenrasseln; man erzählt, wie die Sonne in einem rossebespannten Wagen über den Himmel fährt, oder, wenn sie des Abends untergegangen, bei Nacht im Kahn über das Meer zurückfährt. | **2** Den Begriff des Naturmythus verwende ich im Sinne W. Wundts als Gegensatz zu dem des Seelenmythus. Wenn man unter Natur alles das versteht, was außerhalb des eigenen Bewußtseins liegt, so umfaßt demnach der Naturmythus alle Mythen von Tieren und Pflanzen, Steinen, Bergen, Quellen, Flüssen, Himmelserscheinungen u. dgl. | **3** Dies Verschlingungsmotiv wird dann gern auch auf irdische Vorgänge übertragen (z. B. Jon 2, 1. 11); ebenso das in primitiven Märchen beliebte Motiv von Sonne und Mond als zwei feindlichen Brüdern, welches sich in dem beliebten Märchenmotiv des feindlichen Brüderpaares (Esau und Jakob, Kain und Abel Gen 4, 1ff., Peres und Serach Gen 38, 27ff.) wiederzuspiegeln scheint. | **4** Vgl. II Kön 2, 11; Gen 28, 12. | **5** In zahlreichen Sagen kehrt dies Glücks- und Abenteuermotiv wieder, z. B. bei Joseph, Saul (I Sam 9f.). | **6** Der Starke (z. B. Simson), der Kluge und der Dumme (z. B. Jakob und Esau). | **7** Z. B. Gen 3, 14f. | **8** Vgl. Anm. 13. | **9** So erscheint z. B. die Tierverwandlung, die ursprünglich einmal ein Vorzug war, Dan 4, 30 als Strafe. | **10** Eine jüngere Abart der Tierfabel ist die Pflanzenfabel, für die Ri 9, 8ff. (vgl. auch Hes 17) ein Beispiel liefert. | **11** Erklärung seltsamer Naturgegenstände (Gen 19, 26), bemerkenswerter Örtlichkeiten (Gen 11, 9; 19, 24ff.) u. dgl. | **12** Diese mythischen Ahnen der Stämme und Völker, auch der Geschlechter und Städte, tragen bei den Hebräern wie auch bei den Arabern die Namen der ihnen entsprechenden Gruppen, sind also heroes eponymi. Beispiele: Kanaan, Ismael, Moab, Ben-'ammi (= Ammon), Kain, Israel und dessen zwölf Söhne, Chamor, Sichem und viele andere. Vgl. auch die sog. Völkertafel (Gen 10), den Stammbaum der Aramäer (Gen 22, 20–24), der Keturasöhne (Gen 25, 1–5), der Ismaeliter (Gen 25, 13–15), der Edomiter (Gen 36), der Israeliten (Gen 46, 8–27). — Die Fiktion solcher mythischer Eponymi vollzieht sich oft noch im vollen Lichte der Geschichte, wie bei der levitischen Priesterschaft, die sich erst im Laufe der Königszeit — allerdings in Anlehnung an den verschollenen Wüstenstamm Levi — einen Ahnherrn „Levi" schafft. | **13** Beispiele: die erste Nahrung (Gen 2, 9), Kleidung (3, 7. 21), Ackerbau (2, 15; 3, 17–19. 23), Viehzucht, Musik, Schmiedekunst (4, 20ff.), Städtebau (4, 17), Kultus (4, 26), Weinbau (9, 20), Fleischnahrung (9, 3), Ziegelbrennen (11, 3). | **14** Auf israelitischem Boden knüpft sich die Entstehung der Heldensage an die Eroberung Kanaans durch die hebräischen Stämme; es sind die Sagen von den

später sog. „Richtern", an die sich dann die schon ganz in die geschichtliche Überlieferung übergehenden Sagen von den Taten Sauls und Davids anschließen. | **15** Zur mythischen Heldensage kann man den aus bunten Ortssagen und märchenhaften Schwänken zusammengesetzten Kranz der Simsonsagen rechnen, deren Held, der „Sonnenmann", rein mythisch ist, in denen sich aber lokale Streitigkeiten zwischen Hebräern und Philistern widerspiegeln. Zur historischen Heldensage dagegen gehören die Sagen von Barak und Debora, Gideon und Abimelech, im wesentlichen auch die von Ehud und Jeftach, obwohl bei den letzteren zweifelhaft ist, ob ihre Helden historische Gestalten sind. Diese Sagen sind Erinnerungen an Stammeskämpfe einzelner Stämme (Issachar und Zebulun gegen die Kanaanäer, Manasse gegen die Midianiter, Benjamin gegen die Moabiter, Jeftach gegen die Ammoniter bezw. Moabiter). Auch die Josuasage, deren historischer Hintergrund die Eroberung des mittleren Westjordanlandes durch die Ephraimiten ist, gehört hierher, obwohl auch die Geschichtlichkeit Josuas anfechtbar ist (vgl. im folgenden Exkurs Anm. 7). Aber auch diese historischen Heldensagen sind, was die Einzelsagen und ihre Stoffe anlangt, zu einem großen Teil rein mythologischen und märchenhaften Inhaltes. | **16** Eigentliche Heroengestalten übermenschlicher Art kennt die hebräische Sage in der überlieferten Gestalt nicht mehr; gegen solche Vorstellungen hat sich die jüdische Gottesanschauung sehr früh schon gesträubt. Aber hinter den mythischen Gestalten der hebräischen Sage, die ja zu großem Teil übernommenes kanaanäisches und letztlich besonders babylonisches Gut ist, verbergen sich doch vielfach noch deutliche heroische Züge. So kennt die älteste jahvistische Sage noch die aus den Ehen der Göttersöhne und der Menschentöchter erzeugten Riesen (Gen 6, 1–4; vgl. Num 13, 33); Züge eines titanischen Recken trägt gelegentlich Jakob (Gen 29, 1 ff.; 32, 23 ff.). Auch die Vorstellung des Urmenschen (ʾādām = „Mensch", ʾᵃnōš Gen 4, 26 = „Mensch"), die in der Sage im allgemeinen ganz vermenschlicht ist, geht zuletzt auf die fremdländische Vorstellung eines halbgöttlichen Urwesens zurück (vgl. Hi 15, 7 ff.; Hes 28, 12 ff.). | **17** Die Entwicklung der Gottesvorstellung bei den Israeliten ist kein Einwand gegen diese Theorie von der Entstehung persönlicher Göttergestalten. Der Jahve der Wüste hat noch wesentlich dämonenhafte Züge; er ist Naturdämon und zugleich Schutzdämon des Stammes; erst unter dem Einfluß kanaanäischer Göttervorstellungen scheint er den Charakter eines höheren Gottes erhalten zu haben, dessen Gestalt, wie überall (z. B. auch in der babylonischen Göttersage), nach dem Vorbilde der Heldenpersönlichkeit gezeichnet ist. Deutlich zeigt sich das in der Schilderung des zum Kampf erscheinenden Jahve in den eschatologischen Partien der Prophetenbücher. In der Sage tritt dieser Zug des kämpfenden Helden bei Jahve zurück; wo er kämpft, erscheint er mehr dämonisch als heldenhaft (Gen 32, 23 ff.; Ex 4, 24 ff.; Dt 33, 8). Jedoch zeichnet auch die älteste jahvistische Sage den Gott noch ganz in menschlicher Gestalt: im Paradies bei der Abendkühle lustwandelnd (Gen 3, 8), die Tür der Arche Noä mit eigener Hand zuschließend (Gen 7, 16), bei Abraham als Gast einkehrend und Fleisch und Milch genießend (Gen 18, 1 ff.). | **18** Gen 3, 22. Wenn einzelne bevorzugte Lieblinge der Gottheit durch Apotheose unsterblich werden (Henoch Gen 5, 24; Elia II Kön 2, 11), so bestätigen diese Ausnahmen doch nur die Regel.

Exkurs: Die Gestalten der hebräischen Sagendichtung

Eine geschichtliche Überlieferung beginnt, wie bei allen Völkern, auch bei den Hebräern erst mit der Entstehung staatlicher Organisation. Was an Erzählungen über diesen Zeitpunkt hinausreicht, ist Sagendichtung. Die ältere Mythenforschung, welche den Göttermythus als Anfang der Entwicklung und Sage und Märchen als jüngere Entwicklungsformen desselben betrachtete, sah auch in den Gestalten der hebräischen Sage zumeist verblaßte, zu Menschen depotenzierte Göttergestalten[1]). Seitdem die vergleichende Völkerkunde und Märchenforschung den umgekehrten Gang der Entwicklung wahrscheinlich gemacht hat, muß auch die Erklärung der hebräischen Sagen-

gestalten andere Wege gehen[2]). Den Kern der Sagen bilden auch hier, wie überall, alte, meist weit verbreitete Erzählungsmotive, welche der reinen Märchendichtung entstammen. Diese Motive der reinen Dichtung haben sich in den Orts-, Stammes- und Kultursagen mit den Vorstellungen lokaler Dämonen, mythischer Stammesahnen und Kulturbringer, in den Heldensagen mit Elementen frühster geschichtlicher Erinnerung verbunden. Aus diesen verschiedenartigen Stoffen hat die genealogische Dichtung zuerst in mündlicher, dann in literarischer Überlieferung einzelne Sagenkränze, und dann durch deren Verknüpfung ein ganzes System sagenhafter Vorgeschichte des Volkes zusammengewoben, durch welches die Ahnen Israels mit denen der Nachbarvölker und schließlich der ganzen Menschheit verbunden werden und ihre Reihe bis zum Anfang der Welt hinaufgeführt wird[3]).

Viele der Sagengestalten sind ihren Namen nach heroes eponymi, also rein mythische Ahnen von Stämmen und Völkern, auch von Geschlechtern und Städten[4]); in ihren genealogischen Beziehungen spiegeln sich z. T. historische Zustände, wie sie zur Entstehungszeit der Sagen bestanden[5]). Einzelne Gestalten tragen Namen, die auf lokale Dämonen oder verschollene Götter hinweisen[6]). Andere Gestalten der Sage dagegen sind weder mythische Ahnengestalten noch verblaßte Dämonen oder Götter, sondern reine Gebilde der poetischen Erzählungsdichtung. Das gilt im besonderen von den Hauptfiguren der Sage, vor allem der Vätersage, deren Kern überall auf Motive reiner Märchendichtung zurückführt, die wie alle frühe Märchendichtung zwar mancherlei mythologische Motive des Zaubers und Dämonenglaubens enthält, deren Helden aber rein menschlicher Art sind[7]). Indem solche Gestalten der Erzählungsdichtung sich mit bestimmten Stätten des Landes verknüpften[8]), wurden sie vielfach zu Ahnen der umwohnenden Stämme und Geschlechter, deren angebliche Gräber man im Gebiete ihres Stammes zeigte[9]); unter Umständen konnte sich an ihnen auch ein Ahnenkult entwickeln[10]). Zugleich wurden diese Ahnen vielfach zu Kulturheroen, denen man die Gründung der Heiligtümer und die Stiftung der dort geltenden Bräuche und Ordnungen zuschrieb[11]).

---

1 Auf germanistischem Gebiete wurde diese Theorie besonders von den Gebrüdern Grimm vertreten, auf alttestamentlichem von Goldziher u. a. Von derselben Voraussetzung ging auch die seinerzeit einflußreiche astralmythologische Anschauung Ed. Stuckens und Hugo Winklers und ihrer Nachfolger, Alfr. Jeremias und Erbt aus. Auch Ed. Meyer erklärt die Hauptgestalten der Vätersage als ursprüngliche Götter: Abraham deutet er, wie schon Lagarde, als den nabatäischen Gott Dusares (du-ššarā), was als Gatte der Sara verstanden worden sei; für Isaaks göttlichen Charakter weist er, wie schon andere vor ihm, auf den Kultnamen des Gottes von Beersheba „Schrecken Isaaks" (paḥad jiṣḥāḳ) Gen 31, 42 hin, was er nicht als den Gott, vor dem Isaak erschrickt, sondern als den von Isaak ausgehenden Schrecken deuten will; einen Gott Jakob glaubt er, wie auch andere, in dem Namen eines Hyksoskönigs Jʿḳp-hr („J. ist zufrieden"; vgl. ʿnt-hr „ʿAnat ist zufrieden") zu finden; aber die Lesung des Namens, wofür auch Jʿpḳ-hr gelesen wird, ist unsicher. | **2** Den richtigen Weg hat hier Hugo Greßmann (ZAW XXX, 9ff.) gezeigt. Vgl. weiter Gunkel, Genesis, Einleitung § 4 und das Märchen im Alten Testament 1917. | **3** Aus Charran in Mesopotamien, wohin der Elohist auch Laban, den Aramäer der Jakoberzählung, versetzt (vgl. § 23 Anm. 13), wandert Abraham mit Lot nach Kanaan (Gen 11, 28—30; 12, 1ff.), und Abrahams Vorfahren wiederum

stammen aus Sinear (Babylonien Gen 11, 1—9), dem Kulturzentrum der vorderasiatischen Welt, welches darum als Urheimat der Menschheit gilt. Diese Vorstellungen stehen unter der Wirkung des auch sonst in den Sagen verbreiteten Einwanderungsmotivs; auch die Phöniker erzählten von der Einwanderung ihrer Vorfahren aus Babylonien („vom erythräischen Meere" Herod I 1; VII 89; vgl. Strabo XVI 3, 4. 27); auch der Gründer von Asdod soll von dort gekommen sein (Stephan. Byzant. s. v. Ἄζωτος). Ähnlich ist die Sage von der Auswanderung Israels aus Ägypten und ähnliches, z. B. Am 9, 7, zu beurteilen. | **4** Vgl. § 14 Anm. 12. | **5** Bekanntlich bezeichnet der Hebräer, ebenso wie der Araber, Völker, Stämme und Geschlechter vorzugsweise mit singularischen Wörtern. Infolgedessen kann ein Satz, wie der des sterbenden Israel Gen 48, 22: „Der Bergrücken (hebr. šᵉkäm = Sichem), den ich dem Emoriter durch mein Schwert und meinen Bogen abgenommen habe", isoliert ebensogut von den Israeliten als Volk wie von einer Einzelperson verstanden werden. In dieser Form konnten also geschichtliche Tatsachen sehr leicht vom Stamm oder Volk auf eine individuelle Ahnenfigur übertragen werden. Dennoch ist eine konsequente Umsetzung der Ahnensage in Stammesgeschichte, wie sie vielfach versucht worden ist und immer wieder versucht wird, ein schwerer Irrtum; gerade die ältesten und ältesten Bestandteile der Sagen, vor allem auch die Hauptgestalten der Vätersage, wehren sich gegen eine solche Ausdeutung. Was sich an historischer Wirklichkeit in der Ahnensage spiegelt, sind im allgemeinen nicht Erinnerungen an historische Begebenheiten, sondern Darstellung späterer Zustände und Beziehungen der Stämme zueinander. | **6** So ist Debora („die Biene"), die Amme Rebekkas, deren Grab unter dem Klagebaum bei Betel gezeigt wurde (Gen 35, 8), vielleicht ursprünglich ein in Tiergestalt vorgestelltes Baumnumen. Ähnlich steht es wohl auch mit Rachel („Mutterschaf"), deren Grab in Ephrat lag (Gen 35, 16 ff.; 48, 7; I Sam 10, 2; Jer 31, 15). Auch Lea und Rebekka sind vielleicht ursprünglich Tiernumina (vgl. § 9 Anm. 1). Fremdländische Götternamen hat man vermutet in Sara und Milka Gen 11, 29 (Namen der Göttinnen von Charran), Tärach Gen 11, 24 ff. (Name des nordsyrischen Gottes Tarḫu), Nachor Gen 11, 22 ff. (Name eines aramäischen Gottes Naḫar) und manchen anderen. Daß manche Namen von Völkern, Stämmen und Geschlechtern zugleich Götternamen sind, wie Assur, Edom, Gad (Glücksgott), Jeʿusch Gen 36, 18 (Name des arabischen Götzen Jaġūṯ), kommt für die Frage kaum in Betracht. | **7** Die Namen Abram, Isaak, Jakob, Joseph sind als solche einfache Personennamen, die z. T. auch sonst vorkommen: Abram ist dasselbe, wie der sonst übliche hebräische Name Abiram (vgl. akkad. Abirāmu); zu Jakob vergleicht man akkad. Yaḫkub-ēl. — Was die von ihnen erzählten Sagen anlangt, so ist die älteste und allein selbständige, aber nur noch als Bruchstück in den jahvistischen Zusammenhang aufgenommene Abrahamsage die von der Bewirtung der drei Männer und der Verheißung des Sohnes Gen 18, 1—15; es ist offenbar eine Wandersage, zu der nach Gunkels Nachweis die griechische Erzählung von Hyrieus und der Geburt des Orion eine nah verwandte Parallele bietet. Von Isaak gibt es nur eine selbständige Sage, die von seiner Opferung Gen 22, 1—19, zu der die phönikische Sage von Ēl, der durch Schlachtung seines einzigen Sohnes das Kinderopfer begründet (Philo von Byblos bei Euseb. pr. ev. I, 10), zu vergleichen ist; es handelt sich um eine offenbar erst sekundär mit Abraham und Isaak verbundene Kultsage. Die ältesten Erzählungen von Jakob sind die noch ganz märchenhaften Jugendgeschichten von Jakob und Esau und dann die Jakob-Labangeschichten, die beide das Thema von dem klugen, listenreichen Hirten behandeln (vgl. Gunkel, Preuß. Jahrbb. 1919, S. 339 ff.); es ist das alte Motiv vom Klugen und vom Dummen. Ob und wie dies Brüderpaar mit dem phönikischen Jäger Usoos und seinem feindlichen Bruder Samemrumos, zwei Riesen der Urzeit, die nach ihrem Tode durch heilige Pfähle, Malsteine und Jahresfeste verehrt wurden (Philo von Byblos l. c.), zusammenhängt, ist nicht durchsichtig. Joseph, den die Sage zum Vater der zwei Stämme Manasse und Ephraim gemacht hat, ist erst in der künstlichen Genealogie zum Stammesnamen geworden; ursprünglich ist Joseph eine reine Märchenfigur. Ähnlich steht es mit Lot, den die Sage zum Vater von Moab und Ben-ammi (Ahn der ʿAmmoniter bᵉnē ʿammōn) macht. Rein mythisch ist wahrscheinlich auch die Gestalt des Kriegshelden Josua, den die Sage

mit den Kämpfen um die Eroberung des mittleren Westjordanlandes verbunden hat, ebenso wie die vielfach burleske Gestalt Simsons, des „Sonnenmannes" (šämäš = „Sonne"). | **8** Abraham wohnt in der Nähe von Hebron bei der Terebinthe von Mamre Gen 13, 18; 18, 1ff. (der hebr. Text hat den Singular aus dogmatischem Grunde in den Plural verändert, daher Luther: „Hain Mamre"), der „ogygischen Eiche" (Jos. ant. I 186; bell. IV 533) auf dem schon im 10. Jhrh. in der Liste des Pharao Schoschenk erwähnten „Felde Abrams"; der von Juden, Christen und Heiden verehrte heilige Baum stand bis ins 4. Jhrh. n. Chr. (vgl. bes. Eus. onom. 210; Sozom. h. e. II, 4). Reste von der gewaltigen frührömischen Temenosmauer des einstigen Heiligtums sind noch heute in rämet el-chalīl erhalten. — Abrahams Frau Sara (Sarai) hat ihr angebliches Grab in der Höhle Makpela bei Hebron (Gen 23), die Jes 51, 1 als „Brunnenschacht" bezeichnet wird. Nach P zeigte man dort später auch die Gräber Abrahams, Isaaks, Rebekkas, Jakobs und Leas (vgl. Jos. bell. IV 532). Über der Höhle erhebt sich heute das mohammedanische Heiligtum (ḥaram), dessen Fundamente in römische Zeit zurückzugehen scheinen. — Isaak wohnt in Beerseba (Gen 26, 25; 28, 10), dessen Gott „der Gott Isaaks" (Gen 46, 1) oder „der Schrecken Isaaks" (Gen 31, 42) heißt. — Die Gestalt Jakobs, den die Sage mit dem mythischen Ahnen Israels identifiziert hat, haftet nicht an einem einzigen Orte, sondern ist mit zahlreichen israelitischen Heiligtümern verbunden. Im Jahvisten sind es besonders ostjordanische Stätten: Gilead (Mispa) Gen 31, 44—54; Machanaim Gen 32, 2—3; vgl. 32, 8; Pnuel (Pniel) Gen 32, 23—33 und Goren Haatad Gen 50, 10f., wo sein Grab gezeigt wird; doch hat auch in der jahvistischen Sage Jakob bereits als Lieblingsfrau die westjordanische Heroine Rachel. Im Elohisten ist Jakob auch mit allerlei westjordanischen Kultstätten verknüpft: Betel, Bokim, Ephrat, Sichem (Gen 28, 10—22; 35, 6f. 8. 14. 16ff.; 33, 18—20; 35, 1—4), doch sind diese Verbindungen wohl jünger, da in Bokim (ʾēlōn bāküt „Klagebaum") das Grab der Debora, in Ephrat das Grab Rachels (s. o. Anm. 6), in Sichem das Grab Josephs (Jos 24, 32) ist. — Zu Rachel („das Mutterschaf") vgl. oben Anm. 6. — Zu Joseph, dessen Grab in Sichem gezeigt wurde (Jos 24, 32), vgl. oben Anm. 7. — Zu Lot, dessen Gestalt an der Gen 19, 30 genannten Höhle zu haften scheint, vgl. oben Anm. 7. — Die Gestalt Josuas, dessen Grab man in Timnatcheres zeigte (Jos 24, 30), ist im hügeligen Westabhang des Gebirges Ephraim zu Hause, vgl. oben Anm. 7. — Nicht weit davon wurzelt auch die Gestalt Simsons „des Sonnenmannes", dessen Grab zwischen Ṣorʿa und Eschtaʾol gezeigt wurde (Ri 16, 31); auf alten Sonnenkult in dieser Gegend weisen die Ortsnamen Betschemesch (I Sam 6, 14. 18), Harcheres (Ri 1, 35) und Timnatcheres (Ri 2, 9; vgl. Jos 19, 50; 24, 30). | **9** Das genealogische System der Sage erklärt sich wesentlich geographisch. So wurde Rachel, deren Grab in Ephrat an der ephraimitisch-benjaminitischen Grenze gezeigt wurde, zur Ahnin der zwei „Josephstämme" Manasse und Ephraim und des südlich angrenzenden Stammes Benjamin (bän-jāmīn „der Südliche"). Da hier das politische Zentrum des alten Israel war, wurde Rachel die Lieblingsfrau Israels, des eponymen Ahnen des Volkes. Indem man diesen dann mit Jakob identifizierte, wurde Jakob zum Vater der zwölf Stämme und seine andere Frau Lea und seine zwei Kebsweiber Silpa und Bilha zu Stammüttern der übrigen Stämme. Als Amme Rachels erscheint ferner Debora, deren Grab nicht weit von Ephrat lag (vgl. das Grab der Amme des Dionys bei Skythopolis Plinius h. n. V 18, 16). Als Bruder Israels-Jakobs tritt der mit Esau gleichgesetzte Edom auf, der Eponymus der südlich an Israel grenzenden Edomiter. Beide werden zu Söhnen des an der israelitisch-edomitischen Grenze in Beerseba lokalisierten Isaak. Dieser ist wiederum Halbbruder Ismaels, des Eponymus der in der südlichen Wüste wohnenden Ismaeliter. Zum Vater Ismaels und Isaaks wird endlich Abraham in Mamre bei Hebron gemacht; dessen Frau ist die hebronitische Heroine Sara, und sein Neffe der in (Sodom und) Moab lokalisierte Lot, der zum Ahnen der Moabiter und Ammoniter wird. Schließlich knüpft die genealogische Dichtung auch noch die Verbindung mit den ursprünglich östlich von Palästina in der Wüste ansässigen Aramäern (Gen 29, 1) durch die Figur des Aramäers Laban, dessen Schwester Rebekka ist und zu dessen Töchtern nun Lea und Rachel werden. — Ähnlich wie bei diesen Gestalten der

Vätersage liegt es auch bei Simson, dem der Eponymus des danitischen Geschlechtes Manoach in Ṣor'a zum Vater gegeben wird. | **10** Ein Kult an den Gräbern dieser Ahnen scheint z. B. durch Gen 35, 14 bezeugt zu werden, falls sich dieser Vers auf das 35, 8 genannte Grab der Debora bezieht. Auch aus Jes 51, 1f.; 63, 16; Jer 31, 15 darf man wohl schließen, daß die Ahnen (Abraham, Sara, Israel, Rachel) unter Umständen als Nothelfer angerufen wurden. Zu vergleichen ist eine Nachricht des Uranios (bei Stephan. Byzant.) über das nabatäische Oboda im Süden Palästinas (heute chirbet 'abde), wo man das Grab eines angeblichen Königs Obodas, also eines heros eponymus, zeigte, den „die Bewohner für einen Gott halten". | **11** Als Gründer israelitischer Heiligtümer bzw. als erster Entdecker heiliger Gottessitze gilt besonders Jakob (Israel), vgl. oben Anm. 8; neben ihm aber auch Abraham (Gen 12, 7. 8; 21, 33), Josua (Jos 5, 13ff.), Gideon (Ri 6, 24; 8, 27), Samuel (I Sam 7, 12) u. a. Die Rechtsordnungen am Brunnen von Beersaba galten als Stiftung Isaaks (Gen 26, 19ff.). Das Heiligtum von Kadesch und dessen heilige Institutionen werden auf Mose zurückgeführt (Ex 17, 2ff. 15 u. a.).

§ 15. Göttersage

Die Göttersage ist, wo sie isoliert erscheint, keine eigentlich selbständige Sagenform, sondern nur eine in die schrankenlose Sphäre dämonischer Macht übersetzte Form der Heldensage oder ein ins Dämonische vergrößertes Spiegelbild menschlicher Verhältnisse. Zwei Vorstellungen treten dabei vor allem hervor: die vom Götterstaat und die vom Kampf der Götter gegen andere feindliche Mächte. Über die Vielheit der Götter erhebt sich ein oberster Gott, ein Götterkönig, der die anderen Götter als eine göttliche Ratsversammlung um sich vereinigt[1]). In ihr wird über das Schicksal der Menschen, insbesondere auch einzelner Lieblinge der Götter Beschluß gefaßt. So wird die Götterwelt zu einem Abbild des monarchischen Staates. Aber wie die Ordnung des Staates durch Kampf und Sieg über feindliche Mächte begründet wurde, so der Götterstaat und die bestehende Weltordnung durch den Kampf gegen die der Ordnung widerstrebenden Naturdämonen, die Mächte des Chaos. In diesem nach dem Bilde der Heldensage gezeichneten Urkampfe gegen die Dämonenwelt erscheinen die Götter selbst wieder als Naturdämonen, ausgerüstet mit den Waffen des Blitzes und Donners, der Wolken und Winde[2]). Das Ergebnis des Kampfes ist die Entstehung der vorhandenen Welt. So enthält die kosmogonische Sage, welche auf der Stufe der Halbkultur durch die anthropogonischen Mythen vorbereitet ist[3]) und die die Hebräer aus dem vorderasiatischen Kulturgebiet übernommen haben[4]), als zwei regelmäßige Bestandteile die Vorstellungen des Chaos und des Götterkampfes. Das Chaos (Gen 1, 2) erscheint einerseits als die Urfinsternis, aus der zuerst das Licht hervorbrach — das Bild des anbrechenden Weltmorgens —, andererseits als gähnende Leere oder als unergründliche Wassertiefe, aus der die Dinge durch Sonderung hervorgegangen sind — das Begrenzte aus dem Grenzenlosen und Ungeordneten[5]). Die Vorstellung von dem der Entstehung der Welt vorangehenden Götterkampfe wirkt indes weiter nach in dem Gedanken einer dauernden Bedrohung der Welt durch die feindlichen Naturelemente; das findet seinen Ausdruck in der weit verbreiteten Sintflutsage[6]). Und wie die Sintflut als Wiederkehr des vorweltlichen Chaos und

ihr Ende als Beginn eines neuen Weltzeitalters gedacht wird[7]), so bildet sich schließlich auch die Idee vom Weltuntergang[8]), auf den dann eine neue Schöpfung und eine Wiederkehr der Urzeit folgen soll[9]).

1 Ausgebildet findet sich diese Vorstellung eines Pantheons mit monarchischer Spitze z. B. bei den Babyloniern. In verblaßter Form kennt auch die Jahvereligion diese Vorstellung, wenn hier Jahve und die ihn umgebende Ratsversammlung beschrieben wird (Jes 6, 1 ff.; I Kön 22, 19 ff.; Hi 1, 6–12; 2, 1–6; vgl. Gen 1, 26; 3, 22; 11, 7; Jer 23, 18; Hi 15, 8; Sach 3, 1 ff.). | **2** Im babylonischen Weltschöpfungsepos ist es Marduk, der so gegen Tiāmat, das die Wassertiefe darstellende Chaostier, und ihre dämonischen Helfer kämpft und aus deren Leibe Himmel und Erde schafft. Diese und verwandte Mythen, auf Jahve übertragen, spiegeln sich in zahlreichen poetischen Schöpfungsbeschreibungen der hebräischen Literatur. Vgl. bes. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. 2. Aufl. 1921. | **3** Vgl. § 9 Anm. 7 und 8. Eine eigentliche Kosmogonie pflegt auf jener Stufe der Halbkultur noch zu fehlen; statt ihrer finden sich nur einzelne Elemente von Ursprungsmythen, wie die bei den Phönikern bezeugte (auch Gen 1, 2 nachwirkende) Vorstellung von der Ausbrütung der Welt aus einem Ei. Auf dieser Stufe stehen auch die ältesten hebräischen Erzählungen von der Formung des Menschen aus Tonerde (Gen 2, 7) oder von der Bildung des Weibes aus den Rippen des Mannes (Gen 2, 21 f.). | **4** Die kosmogonische Sage der Hebräer ist, wie die Ursagen im allgemeinen, kanaanäisches Lehngut und dieses wieder ein Bestandteil der allgemeinen, vor allem babylonisch beeinflußten vorderasiatischen Kultur. Dem hebräischen Mythus am nächsten verwandt erscheint die Kosmogonie der Phöniker, von der sich fragmentarische Berichte aus Philo von Byblos, Eudemos und Mochos erhalten haben. Das Chaos (hebr. tōhū wābōhū „wüste und leer") erscheint bei Philo von Byblos als ein Weib Βαυ, und die Wassertiefe (hebr. t·hōm) entspricht dem babylonischen Chaosdrachen Tiāmat. | **5** In diesen kosmogonischen Sagen liegt der erste Anfang spekulativer Bemühungen um das Weltproblem, deren direkte Fortsetzung sich in der ionischen Naturphilosophie zeigt, welche die Welt aus dem Wasser (Thales), aus dem Grenzenlosen (Anaximander) oder aus der Luft (Anaximenes) entstehen ließ. Der Verfasser der jüdischen Priesterschrift Gen 1—2, 4a verzichtet auf jede Spekulation dieser Art, indem er fast alle mythologischen Elemente beseitigt und einen rein religiösen Schöpfungsbericht gibt. | **6** Die hebräische Sintflutsage ist ein Ableger der babylonischen, die sich auch sonst über Vorderasien verbreitet zu haben scheint. | **7** Die Idee von den Weltzeitaltern ist vor allem durch die babylonische Astralreligion ausgebildet worden. Sie spielt in die Geschichtskonstruktion der Priesterschrift hinein, welche die Geschichte in vier Zeitalter einteilt, die mit Adam, Noah, Abraham und Mose beginnen. Mit dieser Idee der Weltzeitalter kann sich dann die Vorstellung von der glücklichen Urzeit (dem Leben des Urmenschen im Göttergarten, dem Paradiese, und seiner Verstoßung daraus) verbinden und so die Idee einer allmählichen Verschlechterung der Welt entstehen (goldenes, silbernes, ehernes, eisernes Zeitalter Dan 2, 31 ff.). | **8** Von einer Götterdämmerung wissen weder die semitischen Religionen, noch überhaupt irgendeine Religion etwas. Die allein in der Edda (bes. Völuspá) sich findende Vorstellung von einem künftigen Untergang der germanischen Götter entstand erst unter christlichem Einfluß (Sophus Bugge u. a., zuletzt Axel Olrik). | **9** Diese Gedanken, die den älteren Hebräern noch fremd waren, bilden den Hintergrund der späteren, durch fremde Ideen beeinflußten Eschatologie.

§ 16. Heilbringerlegende

Eine Unterart der Sage ist die Legende; ihr besonderes Merkmal ist die Gestalt des Heilbringers[1]). Der Vorläufer des Heilbringers ist der Held des Kulturmärchens, der den Vätern in der Vorzeit die Güter und Hilfsmittel des Lebens, vor allem die Kenntnis des Zaubers gebracht hat.

Diese Kulturbringer des Märchens sind anfangs vielfach mythische Fabelwesen, Dämonen oder Tiere[2]), sodann auch Menschen[3]), vornehmlich die Urväter des Stammes selbst. Diese Urväter gelten daher als mächtiger und weiser als die Späteren; man denkt sie sich gern als gewaltige Riesen[4]) oder als außerordentlich langlebend[5]).

Im Unterschied von diesen unpersönlichen Kulturbringern des Märchens ist der Heilbringer der Legende, ebenso wie der Sagenheld, eine eigentlich persönliche Gestalt, deren Ausprägung mit der Verbindung der Einzelmärchen zum Legendenzyklus Hand in Hand geht. Schon die vornehmsten Gestalten der Vätersage, besonders Jakob, auch Abraham, erheben sich, indem sie im Rahmen des Sagenzyklus die Rolle von Kultstiftern annehmen, in gewissem Maße zu Legendenhelden[6]). Die eigentlichen Legendenhelden der hebräischen Überlieferung aber sind Mose, Elia und Elisa, später auch Jesaja und andere Propheten[7]). Die Legenden über sie sind meistenteils Zauber- und Wunderlegenden; in dieser Hinsicht bewahrt die Legende im Unterschied von der Sage dauernd ihre Beziehung zum alten Zaubermärchen, von dem sie sich einmal abgezweigt hat[8]). Neben den Recken von außerordentlicher Körperkraft[9]) tritt daher in der Legende vor allem der weise Zauberer, Gottesmann oder Heilige. Das Heil, welches der Held der Legende bringt, besteht zum Teil in einfachen Zauberhandlungen: Heilzauber, Regenzauber u. dgl., zum Teil aber auch in der Begründung oder Reinigung des Kultes. Als Gründer des levitischen Kultes von Kadesch und weiterhin des in ganz Israel geltenden Priesterrechtes erscheint Mose[10]), als Kämpfer gegen den fremden Baaldienst und als Reformatoren des Jahvekultes Elia und Elisa[11]). Diese Legendenhelden sind teils rein mythische Gestalten, teils historische Personen, auf die ein mythischer Charakter übertragen ist.

Auch der Gott kann die Funktion des Heilbringers übernehmen. Er selber offenbart sich, indem er seinen Namen kundgibt[12]). Vor allem begründet er als Volksgott die nationale Existenz seines Volkes durch eine grundlegende Heilstat; dies ist für Israel die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und die Führung durch die Wüste ins Gelobte Land. Diese Heilstat wird nun im Kulte verherrlicht; sie bildet die eigentliche Kultlegende, vor allem die des Päsachfestes[13]). Neben diese geschichtliche Heilstat tritt dann später als eine zweite grundlegende Heilstat die Schöpfung der Welt und die Begründung der Weltordnung, die nach dem Mythus als Besiegung der Chaosmächte und Thronbesteigung des Weltgottes gefeiert wird; sie ist, wie es scheint, die Kultlegende des späteren Neujahrsfestes gewesen[14]). Dieser Gedanke ist dann zuletzt in die Endzeit übertragen worden; der Gott wird zum Bringer des zukünftigen ewigen Heiles, zum Heiland und Erlöser[15]).

---

1 Vgl. dazu K. Breysig, die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer 1905; P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer 1906. | **2** Dämonen als Lehrer des ersten Zaubers, der Heilmittel und Schmuckamulette Hen 7, 1; 8, 1–4. In Gen 3, 1 ff. ist es die alle Tiere an Klugheit übertreffende Schlange, welche den ersten Menschen zur Erlangung der „Erkenntnis von Gut und Schlimm" verhilft,

durch die sie „wie Götter" werden. In der babylonischen Sage ist es ein aus dem Roten Meere hervorkommendes mischgestaltiges Fabelwesen Oannes, welches die Menschen zuerst über die Buchstaben, Wissenschaften, Kunst, Städte- und Tempelbau, Gesetze, Landvermessung, Saat und Ernte u. a. belehrt (Berossos bei Euseb., Chron. I S. 13f. ed. Schoene). | **3** So führt Jabal Zeltbau und Viehzucht ein, Jubal die Musik, Tubal-Kain die Schmiedekunst (Naama vielleicht das Dirnengewerbe) Gen 4, 20–22; Kain erbaut die erste Stadt 4, 17, Enosch ruft zuerst den Namen Jahves an 4, 26, Noah erfindet den Weinbau 9, 20, die Erbauer Babels die Ziegelfabrikation 11, 3. Im Paradiese ist es der Gott selbst, der den Menschen die ersten Fellröcke macht 3, 21; auch den Ackerbau lehrt Jahve den Menschen Jes 28, 26. | **4** Vgl. § 9 Anm. 13. Daher werden die Totengeister (rᵉfā'īm) mit den Riesen gelegentlich identifiziert (Gen 14, 5; 15, 20; Dt ff. 2, 11. 20; 3, 11. 13; Jos 12, 4; 13, 12; 17, 15). | **5** Außerordentliche Lebensalter bei den Urvätern der Priesterschrift Gen 5; vgl. aber schon Gen 6, 3. Noch weit höhere Zahlen nennt die babylonische Sage (Euseb., Chron I S. 7ff. ed. Schoene). | **6** Vgl. Exkurs zu § 14 Anm. 11. | **7** Zu Mose vgl. § 26; zu Elia und zu Elisa § 40; zu Jesaja II Kön 18, 13–20, 19. | **8** Wenn das Wunder in der Legende in stärkerem Maße herrscht als in der Sage, so liegt das daran, daß das Heil selber stets als Wunder empfunden wird. | **9** Auch dieser Zug fehlt den Legendenhelden gelegentlich nicht, vgl. Dt 33, 8 (Ex 4, 24ff); Gen 32, 23ff. | **10** Vgl. § 26. | **11** Vgl. § 40. | **12** Ex 3, 14. Anders im Kultusmärchen, wo der Mensch den Namen des Gottes entdeckt Gen 4, 26. | **13** Diese Kultlegende gibt natürlich nicht den ursprünglichen Sinn dieses Festes an, sondern ist erst allmählich dem Feste beigelegt worden. Doch muß das schon relativ früh geschehen sein, wie die Verbindung des Motives vom Wüstenfest (Ex 5, 1 u. a.) und dessen weitere Wucherung, die Tötung der ägyptischen Erstgeburt, mit der Auszugslegende beweist. Später ist auch das Laubhüttenfest mit dieser grundlegenden Heilstat (dem Zug durch die Wüste) in Verbindung gebracht worden (Lev 23, 43), und schließlich im Talmud (Pes 68b) ist das sogar mit dem Pfingstfeste geschehen (indem dieses als Erinnerung an die Sinaigesetzgebung gedeutet wurde). | **14** Vgl. S. Mowinckel, Tronstigningssalmerne og Jahves tronstigningsfest in Norsk Teologisk Tidskrift 1917. Die Ausführung aus Ägypten und die Schöpfung der Welt sind die beiden, oft in Parallele zu einander gestellten Themen der kultischen Lyrik im Psalmbuch. | **15** Die Ausbildung dieser eschatologischen Gedanken fällt jedoch erst in eine ziemlich späte Zeit und erfolgt zum Teil unter fremden (bes. parsistischen) Einflüssen. Zu den Heilsgütern der Endzeit gehört auch ein ideales Königtum. Einen Messias-König, der selbst Heilbringer wäre, kennt das Judentum der alttestamentlichen Literatur noch nicht.

§ 17. Jenseitsvorstellungen

Der primitive Seelenglaube kennt wohl ein Fortleben der Seele nach dem Tode, aber er denkt sich die Seele an den im Grabe liegenden Körper oder an die Nähe des Grabes gebunden. Vorstellungen von einem jenseitigen Aufenthaltsorte der Totenseelen entwickeln sich erst unter der Wirkung des naturmythologischen Weltbildes mit seinem Gegensatze von Himmel und Unterwelt[1]). Die ältere unter diesen Jenseitsvorstellungen ist die von der Unterwelt als dem Lande der Toten, während der Himmel erst auf weit späterer Stufe unter dem Einfluß von Ekstase und Vision zum Aufenthaltsorte der Seelen geworden ist. Die Vorstellung einer im Gegensatz zur lichten Oberwelt stehenden unterirdischen Welt[2]) ist offenbar angeregt durch den Anblick der untergehenden Sonne, die unter dem Horizonte verschwindet. Durch Assimilation dieses Motivs an die Grabesvorstellung[3]) entstand das Bild des unterirdischen Totenlandes[4]), welches

dunkel und schattenhaft, kühl und schweigend[5]) ist wie Nacht und Grab, und dabei grauenvoll wie der Dämon des Toten. Im übrigen aber ist das Totenland ein schemenhaftes Abbild des Diesseits: Aussehen und Tracht ihrer Bewohner sind, wie sie im Leben waren[6]); dort ruhen die Recken, das Schwert unter dem Haupt, den Schild über die Beine gedeckt[7]); die Könige sitzen auf ihren Thronen[8]), und auch die Unterschiede der Völker und Stämme bestehen hier fort[9]). So wird das Totenland ein Reich für sich, eine Festung mit Toren, Schloß und Riegeln[10]), und über dies Reich herrschen — ein Gegenstück zu den aus Wetter- und Himmelsdämonen erwachsenen Himmelsgottheiten — die furchtbaren Gottheiten der Unterwelt, die aus Dämonen der Tiefe hervorgegangen sind. Vorzugsweise ist es eine weibliche Gottheit, die als Beherrscherin der Unterwelt vorgestellt wird; eine solche verbirgt sich offenbar auch hinter der hebräischen Bezeichnung Unterwelt ŝe'ōl[11]), von deren gierigem Rachen die Rede ist[12]) und die bei den Dichtern oft ganz personifiziert erscheint[13]). Wie der Tod unwiderruflich, so ist die Unterwelt ein Land der Nimmerwiederkehr, durch unzugängliche dunkle Gewässer von der Welt des Lichtes getrennt[14]). Bis zu ihren Toren, zu den Wassern des Todes, mag die in Ohnmacht und Krankheit den Körper verlassende Seele wohl einmal gelangen und noch von dort zurückkehren[15]); wer aber einmal ins Totenreich selbst eingegangen ist, der kann nicht wiederkommen; auch der Zauber kann eine Totenseele höchstens für einen Augenblick wieder heraufbeschwören[16]). Selbst die Götter der Oberwelt haben keine Macht über das unterirdische Reich der Toten, auch Jahve nicht[17]).

Diese alten Anschauungen über das Totenreich haben sich erst in verhältnismäßig später Zeit gewandelt. Mit dem Fortschritt der Kultur ist die Furcht vor dem Tode gestiegen; dadurch wurde der Hades einerseits immer mehr zum Orte der Schrecken[18]), andererseits entwickelten sich besonders in den großen Kulturreligionen Kulte der Hadesgottheiten, durch deren Anrufung die Kultgenossen Befreiung von den Schrecken des Jenseits und ein sorg- und schmerzloses Dasein nach dem Tode zu erlangen suchten[19]). In das Judentum haben Vorstellungen von einem besonderen Orte der Seligen im Hades erst in später hellenistischer Zeit gelegentlich Eingang gefunden[20]). Diese Vorstellungen von einem unterirdischen Elysium sind aber, wie auch auf hellenistischem Boden, meist zurückgedrängt durch die von einem zukünftigen Leben der Seligen im Himmel, welcher das Reich der himmlischen Götter ist. Neben dem Himmel erscheinen in den Religionen Vorderasiens der im Norden gelegene Götterberg[21]) und der Göttergarten[22]), das Paradies, in dem einst der Urmensch ein göttergleiches Dasein führte, bis er von dort verstoßen wurde[23]). Von einem Fortleben der Seelen an diesen Orten der Götter aber weiß das israelitische Altertum nichts; der Zugang zum Wohnsitz der Gottheit ist den Menschen bedingungslos verwehrt, ebenso wie die Unsterblichkeit, die das Vorrecht der Götter ist[24]). Wenn von einzelnen Lieblingen der Gottheit, wie Henoch und Elia, erzählt wird, daß sie zur Gottheit oder zum Himmel entrückt und unsterblich geworden seien[25]), so sind das Ausnahmen der mythologischen Legende.

1 Einen Übergang zwischen der Diesseits- und der Jenseitsvorstellung bildet jene bei Naturvölkern vorkommende, an die gemeinsame Begräbnisstätte (Nekropole) sich anschließende Vorstellung von einem besonderen Geisterdorf, oder auch die Vorstellung von einer im fernen Westen (in der Gegend des Sonnenuntergangs) liegenden Toteninsel. Aus der hebräischen Überlieferung ist jedoch darüber nichts bekannt. | **2** Hebr. še'ōl; auch die alten Araber kennen die Vorstellung der Unterwelt (ša'ūb). **3** Daher heißt die Unterwelt auch „Grube" (bōr). | **4** Beide Vorstellungen vom Aufenthalt der Seelen im Grabe und in der Unterwelt bestehen bei den Hebräern unausgeglichen nebeneinander. Das naive Denken der alten Zeit fühlt noch nicht das Bedürfnis, das Widersprechende zu einer einheitlichen Anschauung zusammenzufassen. | **5** Ps 94, 17; 115, 17. | **6** I Sam 28, 14; Gen 37, 35; 42, 38; I Kön 2, 6. 9. | **7** Hes 32, 27 ff. | **8** Is 14, 9. | **9** Hes 32, 22 ff. | **10** Ps 9, 14; 107, 18; Hi 38, 17; Is 38, 10. Der griechische Text von Hi 38, 17 kennt auch den Pförtner des Hades. | **11** Daraus erklärt es sich, daß še'ōl stets wie ein Eigenname ohne Artikel gebraucht wird (vgl. tehōm § 15 Anm. 2 und 4). Hades und Tod verfügen über ein Heer von Seuchen und Plagen (Hos 13, 14). Auch einen „König des Schreckens" kennt dort die mythische Phantasie (Hi 18, 14). | **12** Is 5, 14 vgl. Prov 1, 12; 27, 20; 30, 16. | **13** Is 14, 9; 28, 15. 18. | **14** Auf die Vorstellung von den Hadesströmen führt Gunkel es zurück, daß die hebräischen Krankenklagelieder die Todesnot so häufig darstellen als ein Überflutetwerden oder Versinken in tiefem Wasser, vgl. z. B. Ps 18, 6. | **15** Z. B. Ps 16, 10; 30, 4; 86, 13. Darüber geht auch I Sam 2, 6 nicht hinaus. | **16** I Sam 28, 4 ff. | **17** Wie machtlos die Himmelsgötter im allgemeinen dem Hades gegenüber sind, zeigt sich z. B. in der babylonischen Sage von der Hadesfahrt der Ischtar, die, obwohl selbst die mächtigste Göttin, doch nur mit größter Schwierigkeit durch besondere Bemühungen des Gottes Ea aus dem Totenreiche befreit werden kann. Wenn Amos den höchsten Grad der Macht Jahves beschreiben will, so sagt er, daß Jahve die Flüchtigen selbst aus Scheol wieder zurückrauben könne (Am 9, 2) — ein Zeichen, daß Scheol an sich nicht zu seinem Machtbereiche gehört. An sich haben die Götter der Oberwelt mit jenem unterirdischen Reiche nichts zu tun. Im Schöpfungsberichte (vgl. Gen 1; Ps 104) ist von einer Erschaffung der Unterwelt nicht die Rede. Eine Anrufung Jahves ist dort unmöglich (Ps 6, 6; 30, 10; 88, 11–13; 115, 17; Is 38, 18). | **18** Vgl. z. B. Hi 18, 14. | **19** Vorangegangen ist hier besonders der ägyptische Osiriskult. | **20** Vgl. z. B. Hen 22. Hier wird auch die Unterwelt zuerst zum Orte der Vergeltung, und zwar in diesem Falle einer doppelten Vergeltung, während dort, wo ein Fortleben der Seligen im Himmel (oder auf der künftigen Erde) angenommen wird, der Hades zum bloßen Strafort, zur Hölle wird. | **21** Is 14, 13 vgl. Ps 48, 3; Hes 28, 14. 16. | **22** Der Garten in Eden ist der Wohnsitz des Gottes selbst (Gen 3, 8). | **23** Hes 28, 11 ff.; Gen 3. | **24** Gen 3, 22. Der Unsterblichkeitsglaube ist der gesamten alttestamentlichen Literatur unbekannt; mit Unrecht finden manche Forscher (z. B. B. Duhm) denselben in den Psalmen 39, 49 und 73 bezeugt. | **25** Gen 5, 24; II Kön 2, 11.

§ 18. Die Entstehung des religiösen Kultes

Weder das mythische Denken des Naturmenschen und die aus ihm erwachsenden Seelen- und Naturmythen noch das in individuellen Zauberhandlungen bestehende Zauberwesen dieser primitiven Stufe können als Religion bezeichnet werden. Religion entsteht, wie auch ihr Name besagt[1]), erst da, wo sich aus jenen beiden Faktoren geregelte Anschauungen und Bräuche entwickeln. Diese Regelung aber ist, wie die Entstehung aller Normen des Brauches, der Sitte und des Rechtes, an die Gemeinschaft gebunden. Schon im primitiven Zauber- und Dämonenkulte besteht die Tendenz, daß die individuellen und ungeregelten Zauberhandlungen zu normativen Bräuchen einer größeren Gemeinschaft werden und als solche

sich forterben. Diese Tendenz steigert sich, wo die Gemeinschaftszwecke zum Inhalte des Kultes werden. In gewissem Sinne gilt dies schon auf der Stufe des Hirtenlebens von Jagd und Krieg, die indes noch auf der Grenze zwischen individuellem und gemeinschaftlichem Handeln stehen; in vollem Sinne geschieht es erst auf der Stufe der Vegetationskulte, in denen die Zwecke der gemeinschaftlichen Arbeit in den Vordergrund des kultischen Interesses treten. Indem diese Kulte allmählich die Naturerscheinungen im weitesten Umfange in Anspruch nehmen, erheben sich die Dämonen dieser Kulte zu umfassenden Naturmächten, die durch Assimilation von Elementen des Ahnenkultes zu Schützern der Gemeinschaft und ihrer Zwecke werden. Gleichzeitig nehmen diese Kulte auch andere Kultzwecke individueller und gemeinschaftlicher Art, Heilung von Krankheit, Glück auf der Jagd und im Kriege, in sich auf, bis sie am Ende den ganzen Umkreis menschlicher Bedürfnisse umspannen.

Indem sich so die Tätigkeit der Dämonen erweitert, löst sie sich von der Gebundenheit an einzelne Naturobjekte, und die Dämonen werden zu persönlichen Göttergestalten. Ansätze zu dieser Entwicklung finden sich schon auf der Stufe des Hirtenlebens, indem hier die Ahnen- und Stammessage bereits zu einer persönlicheren Gestaltung der Göttervorstellung führen kann[2]). Die eigentliche Ausbildung der Persönlichkeitsvorstellung aber knüpft sich offenbar an das Auftreten mächtiger Persönlichkeiten zu Beginn des politischen Zeitalters, welche dann in der Heldensage ihre poetische Gestaltung finden. Indem die Götter nach dem Bilde solcher mächtiger menschlicher Persönlichkeiten gezeichnet werden, vereinigen sie fortan in sich menschlich-persönlichen Charakter mit dem übermenschlichen Wesen der dämonischen Naturmächte. Diese Entstehung persönlicher Göttergestalten aber wirkt ihrerseits zurück auf den Kultus, dessen Motive und Zwecke sich nun immer mehr aus materiell-sinnlichen in geistige und übersinnliche umwandeln.

Auf allen Linien des Kultes und des Mythus vollziehen sich die Wirkungen dieser Umwandlung. Während die Kulte der Vegetations-, Schutz- und Himmelsdämonen zumeist im Götterkulte aufgehen, pflegen die Vorstellungen der niederen, nicht kultisch verehrten Dämonen, der Gespenster, Naturgeister, Krankheits- und Wahnsinnsdämonen, als Glaube oder Aberglaube lebendig zu bleiben, und auch die höheren Dämonen sinken vielfach auf diese niedere Stufe zurück. Indem sich ferner im Götterkulte die Kulthandlung nicht mehr auf sinnliche Kultobjekte, sondern auf Persönlichkeiten einer übersinnlichen Welt bezieht, verliert der Fetisch seinen ursprünglichen Charakter und wird zu einem bloßen Symbol der Gegenwart des Gottes, wohingegen die nicht kultisch verehrten Amulette und Talismane auch auf der Stufe des Götterkultes ihre Wertschätzung behalten, ja hier als magische Mittel vielfach eine erhöhte Bedeutung erlangen. An die Stelle des im Kulte verehrten Tieres tritt der übersinnliche Gott, neben dem das Tier anfangs wohl als ein irrationaler Doppelgänger der göttlichen Macht, dann nur noch als Begleiter des Gottes und als ein ihm heiliges Tier gilt. Das Tabu differenziert sich in die Begriffe des Heiligen

und des Unreinen, von denen der eine allen mit dem Götterkulte zusammenhängenden Objekten und Personen eigen ist, während der andere für das gesamte Gebiet des außerhalb des Götterkultes stehenden Seelen- und Dämonenglaubens übrig bleibt. Indem dieser letztere im Götterkulte seine ursprüngliche Bedeutung einbüßt, verblaßt auch der ursprüngliche Sinn der Lustration; an Stelle der Waschung mit gewöhnlichem Wasser tritt nun gern die Verwendung besonderen magisch-kräftigen Wassers aus heiligen Quellen und Flüssen oder besonders zubereiteten Weihwassers; die Feuerlustration wird aus einer Wegscheuchung der Dämonen zu einem Duftopfer für die Gottheit. Die Vorstellung vom direkten Zauber der Seelen schwindet; der Zauber wird zur Wunderwirkung einer von der Gottheit den Dingen oder Menschen verliehenen magischen Kraft. Das den Göttern dargebrachte Opfer wirkt nicht mehr als Zwang, sondern beeinflußt als Gabe ihren freien Willen. Am zähesten erhält sich neben den Göttervorstellungen der Glaube an die niederen Dämonen des Spuks und der Krankheiten sowie die Vorstellungen des primitiven Seelen- und Totenkultes, die erst in ziemlich später Zeit bei einer weiteren Entwicklung der Jenseitsvorstellungen in eine Beziehung zum Götterkulte treten.

---

1 religio, d. h. Bindung, Gewissenhaftigkeit. | **2** Auf dieser Stufe wandernder Nomaden oder ansässig gewordener Viehzüchter standen die hebräischen Stämme vor ihrer Einwanderung nach Kanaan. Zu entwickelteren Kultformen, die über den primitiven Dämonenglauben und Ahnenkult hinausreichen, kommt es, wo keine Wechselwirkung mit Völkern höherer Kultur stattfindet, unter solchen Kulturverhältnissen nicht. Es fehlt hier der Antrieb zur Ausbildung eines Festzyklus und jener reichen Fülle von Kulthandlungen, durch die sich die Ackerbaukulte auszeichnen; auch fehlen die Vorstellungen von Himmels- und Unterweltsmächten als Beschützern der Saat, ebenso wie das politische Leben des Staates und die Ausbildung der Heldensage. Im allgemeinen herrschen bei diesen Hirtenstämmen Kulte von Dämonen der Berge und Einöden, die bei Felsen und Quellen hausen und als Schutzdämonen der Stämme verehrt werden, denen der Hirt, entsprechend der Bedeutung, die gewisse Nutztiere für ihn haben, blutige Tieropfer darbringt. Auch der Jahve der hebräischen Steppenbewohner, der auf dem Berge oder im feurigen Busche wohnt, ist noch in wesentlichen Zügen den Dämonen verwandt.

§ 19. Religiöse Kulthandlungen

Die Handlungen, in denen der religiöse Kult besteht, sind einerseits das Gebet, andererseits Opfer und Heiligungsriten. Dieselben sind zwar schon auf der Stufe des Dämonenkultes vorbereitet, gehören aber in ihrer entwickelten Form sämtlich erst den Götterkulten an.

Die allgemeinste und dauerndste Kulthandlung ist das Gebet. Teils kommt es selbständig vor, teils begleitet es die anderen Kulthandlungen. Das Gebet entsteht durch Übertragung der Dämonenbeschwörung auf den Götterkult; während der Dämon durch den Zauber des Beschwörungswortes gezwungen wird[1]), entzieht sich der Gott dem Zauberzwange, und die Beschwörung wird ihm gegenüber zur Bitte. Die ursprüngliche Form des Gebetes ist daher das Bittgebet, durch welches der Betende Gnade und Hilfe der Gottheit zu gewinnen sucht; und neben dem Bittgebet steht

von früh auf das Dankgebet, welches diese Gnade und Hilfe auch für die Zukunft sichern will[2]). Seinen Ursprung aus der Dämonenbeschwörung verrät das Bittgebet noch darin, daß es gewisse Eigenschaften der Beschwörung dauernd bewahrt[3]) und daß es oft wenigstens in seiner äußeren Form in die Beschwörung zurückfällt. Aus bestimmten Motiven des Bitt- und Dankgebetes entwickeln sich dann weiter als selbständige Formen das Bußgebet und die Lobpreisung, doch kommen beide Formen selten ganz rein vor, sondern fast immer vermischt mit der Bitte oder mit Bitte und Dank. Im Bußgebet findet das subjektive Motiv der Verpflichtung gegen die Gottheit, das Schuldbewußtsein, seinen Ausdruck, und dieses ist anfangs meist an die Erfahrung des Unglücks gebunden[4]), während es erst in ziemlich später Zeit zum reinen Ausdruck des Heilsbedürfnisses wird; die Lobpreisung dagegen ist ganz von dem objektiven Motiv der Verherrlichung des Gottes erfüllt und bildet insofern, als hier die egoistischen Motive ganz zurückgedrängt werden, die höchste Form des Gebetskultes. Während das Bußgebet daher — unter polytheistischen Bedingungen[5]) — sich gern an möglichst viele Götter wendet, gilt die Lobpreisung in der Regel nur Einem Gotte. Das Bußgebet kleidet sich gern in die Form des lyrischen Klageliedes, während die Lobpreisung die Neigung hat, in den lyrisch-epischen Stil überzugehen.

Ebenso wie das Gebet sind auch das Opfer und der Heiligungsritus aus primitiven Wurzeln erwachsen, und zwar gehen beide teils auf Zauberbräuche, teils auf Tabuvorstellungen und Lustrationshandlungen zurück. Bei den Zauberbräuchen handelt es sich um Darbringung zauberischer Objekte, welche die Beschwörung der Dämonen begleitet; bei den Lustrationen um die früher erwähnten Reinigungen mit Wasser oder Feuer. Beides sind ursprünglich reine Abwehr- und Schutzhandlungen, die den objektiven Zweck der Wirkung auf die Dämonen und den subjektiven Zweck der Wirkung auf den Menschen in sich vereinigen. Wo die Göttervorstellung an Stelle der Dämonenvorstellung tritt, spalten sich diese primitiven Schutzhandlungen, indem der objektive Zweck sich in dem die Götter beeinflussenden und günstig stimmenden Opfer, der subjektive in dem auf die menschliche Person wirkenden Heiligungsritus verselbständigt.

Auf den der menschlichen Sphäre entrückten Gott kann die als Gegenzauber gegen die Dämonen gedachte Lustration nicht mehr angewendet werden; nur die zum Götterkulte gehörigen sinnlichen Gegenstände und Personen werden fortan noch lustriert[6]). Zur Beeinflussung der Götter bedarf es anderer in die Ferne wirkender Handlungen. Diese magischen Handlungen sind die Opferhandlungen; das äußere Zaubermittel dabei ist das Opfer, welches in der Darbringung von Mensch oder Tier, Blut oder Fett, Früchten oder Speisen bestehen kann. Indem der Mensch an der magischen Wirkung des Opfers unmittelbaren Anteil zu nehmen wünscht, entsteht das Opfermahl; es besteht ursprünglich im Tieropfer, steigert sich dann vielfach zum rituellen Menschenopfer, welches schließlich bei zunehmender Zivilisation wieder durch Speisopfer[7]) oder durch ein stellvertretendes Tieropfer abgelöst werden kann[8]). Je gewaltiger aber der Gott wird, desto

weniger erscheint ein Zauber auf denselben möglich; die im Opfer sich darstellende Zauberhandlung wird einerseits zum bloßen magischen Symbol, andererseits wird jetzt, ebenso wie die Beschwörung zum Bittgebet wurde, die Darbringung von Zauberobjekten zum Geschenk, durch welches die Gunst der Gottheit gewonnen oder für die Zukunft gesichert werden soll. Damit tritt dann eine andersartige Wertung der Opfergegenstände ein, indem diese nun nicht mehr nach ihrem Zauberwerte, sondern nach dem Werte menschlicher Gaben eingeschätzt werden[9]).

Das Tabu haftet im Götterkult am Göttlichen selbst, dessen „heiliger" Zustand ängstlich gehütet und nach profaner Berührung durch Lustration wiederhergestellt werden muß. Der Mensch bedarf hier, wo es sich nicht mehr um Abwehr dämonischer Schädigungen, sondern vor allem der Sühne vom Frevel handelt, einer Läuterung und Umwandlung seines eigenen Wesens, d. h. einer Heiligung. Indem so die primitive Lustration zum Heiligungsritus wird, genügt die bloße Abwaschung mit Wasser nicht mehr, sondern es bedarf des besonderen, magisch kräftigen Wassers, sei es des Wassers heiliger Quellen und Flüsse[10]), sei es eigens dazu bereiteten magischen Weihwassers[11]). Auch tritt nun als charakteristisches Symptom des eingetretenen Bedeutungswandels an Stelle der Abwaschung vielfach die magische Besprengung mit Wasser[12]). Wie diese Lustrationsbräuche, kann schließlich auch das im Kult oft mit ihnen verbundene Opfer den Sinn der Heiligungs- und Weiheriten erhalten[13]), was auf den gemeinsamen Ursprung des Opfers und der Heiligungsriten zurückweist.

---

1 Auf babylonischem Gebiete ist der Unterschied der an die Dämonen gerichteten Beschwörungen und der den Göttern geltenden Gebete sehr deutlich. Auch im alten Arabien spielte das Beschwörungswesen eine große Rolle, z. B. beim Auszug in den Kampf, welcher mit dem Sprechen des gegen den Feind gerichteten Fluch- und Beschwörungswortes (higā) begann. Dasselbe findet sich auch noch bei den ältesten Hebräern z. B. Ri 5, 12 (vgl. dazu auch Ex 17, 9ff.). | **2** Manchmal sind Bitt- und Dankgebet auch miteinander verbunden, indem der Bittende den Dank im voraus ausspricht. | **3** Dahin gehört vor allem der übliche Namensanruf der Gottheit (zekär), mit dem das Gebet beginnt (vgl. auch I Kön 18, 26; „den Namen eines Gottes anrufen" bedeutet: seinen Kult ausüben Gen 4, 26); ferner die imperativische Form des Gebetes (vgl. z. B. Num 10, 35f.) und die häufige Wiederholung der gleichen Worte und Sätze. | **4** Leiden und Schuld (bzw. Schuldbewußtsein) sind noch für die Psalmdichter aufs engste miteinander verbunden und eins durch das andere bedingt. | **5** Vgl. die babylonischen Bußpsalmen. | **6** Der Tempel, der heilige Platz, das Götterbild, der Priester. | **7** Z. B. Opferkuchen in menschlicher Gestalt, wie vermutlich die für die Himmelskönigin von den judäischen Weibern gebackenen Kuchen vorzustellen sind (Jer 7, 18). | **8** Ex 34, 19f.; 13, 2. 12ff.; vgl. Gen 22, 13. | **9** So wird das Opfer „Speise" (lāḥām) Jahves (vgl. Ri 6, 17ff.; 13, 15ff.), und man opfert jetzt meist eßbare Dinge, fügt den blutigen Opfern Brot und Wein und allen Opfern Salz hinzu (Lev 2, 13; Hes 43, 24); überhaupt bereitet man das Opfer ganz wie eine menschliche Mahlzeit zu, indem man z. B. das Fleisch kocht (Ri 6, 19; I Sam 2, 13). Gegenüber den Blutopfern treten darum jetzt auch die Speise- und Trankopfer stark in den Vordergrund, und der Opferrauch, der ursprünglich zauberhaft als „Geruch der Beruhigung" (rēᵃḥ nīḥōᵃḥ) des göttlichen Zornes verstanden wurde, wird jetzt zum Wohlgeruch, den der Gott genießt (Dt 33, 10), und man verwendet später auch Weihrauch dazu (zuerst bezeugt in Jer 6, 20; 41, 5). | **10** Vgl. II Kön 5, 10; Lev 15, 13. Dieser Glaube schöpft seine

Kraft teils aus der tatsächlichen Heilwirkung solcher Quellen (die z. B. in Palästina ziemlich zahlreich sind), teils aus der die Vegetation befruchtenden Wirkung der Gewässer, mit denen die Vorstellung von schützenden Quell- und Flußgeistern verbunden war. | **11** Num 8, 7; 19, 9 ff. | **12** Hes 36, 25. | **13** So die Blutstreichung oder Blutsprengung (z. B. Lev 8, 23 f.; 16, 14 f.).

§ 20. Religiöse und soziale Schuld

Der Reinigung und Heiligung der Seele steht als Hindernis die Sünde im Wege. Sünde ist die religiöse Verschuldung im Gegensatz zur sozialen Verschuldung, d. h. den Verstößen gegen Sitte und Recht. Diese beiden Gebiete der Religion und der Moral, die auf höherer Entwicklungsstufe in enge Beziehung zueinander treten, ja zuletzt fast ganz zusammenwachsen, liegen in ihren Anfängen noch ganz auseinander. Auf primitiver Stufe, die sowohl vorreligiös als vorsittlich ist, bestehen unabhängig nebeneinander einerseits Regeln, die aus der ängstlichen Scheu vor Zauber und Dämonen hervorgegangen sind, und andererseits bestimmte, durch das Zusammenleben der Menschen erzeugte und als Gewohnheiten weitervererbte Regeln für das soziale Handeln, welche anfangs nur die Kraft des überlieferten Brauches, dann auch der durch die Gemeinschaft geschützten Sitte[1]) und Rechtsordnung haben. Solche frühen, von einer Beziehung zu den Kultvorschriften unabhängigen Regeln des sittlichen Handeln sind vor allem die Pflicht der Treue und Hilfsbereitschaft gegen den Geschlechts- und Stammesgenossen, die Achtung vor dem Eigentum des anderen, insbesondere vor seinem Weibe, der Gehorsam gegen die Alten. Der verschiedene Ursprung der kultischen und der sittlichen Normen zeigt sich auch in der Verschiedenheit der Folgen ihrer Verletzung; während die Verletzung der kultischen Normen Krankheit und andere dämonische Schädigung an Leib und Leben zur Folge hat, werden die Verstöße gegen die Ordnungen der Sitte und des Rechtes durch Mißachtung und in schwereren Fällen durch Tötung oder Ausstoßung aus der Stammesgemeinschaft geahndet.

Die beiden anfangs getrennten Gebiete sind allmählich in Verbindung zueinander getreten, indem auch der Bruch des Rechtes oder gröbere Verstöße gegen die Sitte die Bedeutung religiöser Verfehlungen erhielten. Die entscheidende Wendung knüpft sich auch hier an die Entwicklung der eigentlichen Götterkulte. Indem die Götter zu Schützern von Stamm und Staat werden, wachen sie über deren Sitte und Rechtsordnung; vor allem die schweren Verfehlungen gegen Volk und Staat erscheinen jetzt zugleich als soziale und als religiöse Vergehen. Dabei wirkt der Umstand mit, daß die weltlichen Gesetze in der Regel göttlich sanktioniert werden und daß die Rechtspflege oft in der Hand einer Priesterschaft oder eines zugleich das Priesteramt bekleidenden Fürsten liegt. Allmählich treten dann auch andere soziale Normen in Beziehung zur Religion, vor allem solche, die durch die Autorität des Staates nicht gesichert sind: der Schutz der Schutzlosen (der Witwen und Waisen, der Armen, des Gastes), während im übrigen die Verfehlungen gegen Person und Eigentum des einzelnen noch auf lange hin der privaten Rache oder der Richtergewalt des Staates

überlassen bleiben. Schließlich aber werden auch diese Rechtsnormen unter den Schutz der Gottheit gestellt, und es gilt nun jedes Vergehen gegen die göttlich geschützte Ordnung des Staates als religiöse Verschuldung.

Indem so das gesamte Gebiet der Moral und des Rechtes mit der Religion zusammenwächst, wird das ganze menschliche Leben dem göttlichen Willen unterworfen. Ein sittliches, gottwohlgefälliges Leben wird nun zum Inhalt der religiösen Pflicht. Dabei haftet der Begriff der religiösen Pflicht, ebenso wie der der Schuld, anfangs noch ganz an der äußeren Form der Handlung. Erst allmählich greift der Begriff der Schuld und Pflicht, vor allem unter dem Einfluß der Jenseitsvorstellungen, auch auf die inneren Motive der Handlung über, und die innere Umwandlung des Menschen selbst wird nun das Ziel des religiösen Kultes.

---

1 Wie auch die Wörter „Sittlichkeit", „Moral", „Ethik" lehren, liegen die Wurzeln des Sittlichen in der Sitte. Auch auf altisraelitischem Boden ist das Sittliche das, „was die Getreuen Israels verordnet haben" (II Sam 20, 18 f. LXX). Unsittlich ist, „was man nicht tut" (Gen 20, 9; 29, 26; II Sam 13, 12), was in Israel als „Torheit" gilt (Gen 34, 7; II Sam 13, 13).

Zweites Kapitel: Die altisraelitische Zeit

Literatur

A. Kuenen, De Godsdienst van Israël tot den ondergang van den Joodschen staat, 1869f. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, 1887. W. Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, deutsch von J. W. Rothstein, 1894. A. Dillmann, Handbuch der alttestamentlichen Theologie, herausgegeben von R. Kittel, 1895. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899². K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900. K. Budde, Die altisraelitische Religion, 1912². J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905⁶. J. Wellhausen, Israelitisch-jüdische Religion (Kultur der Gegenwart), 1905. J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1914⁷. B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testamentes, I, 1905. K. Marti, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, 1906. K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 1907⁵. E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testamentes, 1911. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, I⁴, 1921. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I, 1, 1884; I, 2³, 1913. H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 1914³.

Petersen und von Luschan, Reisen in Lykien, 1889 (Archiv für Anthropologie, XIX, 1890). W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, 1907. P. Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden (NG) 1909. J. H. Breasted, Geschichte Ägyptens, deutsch von H. Ranke, 1910. Frz. Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911. O. Procksch, Die Völker Altpalästinas (Land der Bibel), 1914.

W. Graf von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I, 1876; II, 1878. W. Graf von Baudissin, Art. „Astarte und Aschera", „Atargatis", „Baal" in Protest. Real-Enzyklopädie. W. Graf von Baudissin, Adonis und Esmun, 1911. F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von K. Stübe, 1899.

B. Stade, Die Entstehung des Volkes Israel, 1897. C. Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan, 1901. B. Luther, Die israelitischen Stämme (Zeitschr. f. die altest. Wiss.), 1901. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.

Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, 1905. H. Gunkel, Genesis⁴, 1917. B. Stade, Das Kainszeichen (Zeitschr. f. die altest. Wiss.), 1894. Joh. Pedersen, Israel I-II: Sjæleliv og Samfundsliv, 1920. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III, 1921.

H. Clay Trumbull, Kadesh Barnea, 1884 (vgl. H. Guthe, ZDPV, 1884). P. Volz, Mose, 1907. G. Beer, Mose und sein Werk, 1912. H. Greßmann, Mose und seine Zeit, 1913.

A. Freiherr von Gall, Altisraelitische Kultstätten, 1898. K. Marti, Jahve und seine Auffassung in der ältesten Zeit (Stud. und Kritiken), 1908. G. Westphal, Jahves Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, 1908. E. Kautzsch, Artikel „Zebaoth" in Protest. Real-Enzyklopädie. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912. A. Lods, La croyance à la vie future

et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906. J. Meinhold, Sabbat und Woche im Alten Testament, 1905. B. D. Eerdmans, Das Mazzothfest (Orient. Stud., Th. Nöldeke gewidmet), 1906. B. Duhm, Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion, 1905. H. Gunkel, Die geheimen Erfahrungen der Propheten Israels (Suchen der Zeit I), 1903. H. Gunkel, Die Propheten, 1917. G. Hölscher, Die Propheten, 1914.

§ 21. Die Völker Syriens vor der hebräischen Einwanderung

Schon zu Beginn der ägyptischen Geschichte (vor 3000) wohnten im südlichen Teile Syriens, welcher Palästina und die sog. Sinaihalbinsel umfaßt, Leute semitischer Rasse, wahrscheinlich schon damals Angehörige des kanaanäischen Volkszweiges. Sie dürften die älteste Kulturbevölkerung in Südsyrien sein, dessen geographische Namen im Gegensatz zu Nordsyrien meist durchsichtig semitischen Ursprungs sind[1]). Zu der ältesten semitischen Schicht Südsyriens, den Kanaanäern, trat dann seit der Mitte des 3. Jahrtausends als neue semitische Schicht die der Amoriter (Amurru), die damals aus der Wüste gleichzeitig in die Euphratsteppen und in die syrischen Grenzgebiete vordrangen. Die Siedelungen dieser Semiten Syriens waren schon im 3. Jahrtausend kleine befestigte Städte, die von aristokratischen Fürsten beherrscht wurden. Man trieb, vor allem im Binnenlande, vorwiegend Acker- und Weinbau; daneben entwickelte sich besonders in den Hafenstädten (Gaza, Askalon, Jope, Dor, Akko und weiter nördlich Tyrus, Sidon, Byblos, Arados) blühendes Gewerbe und lebhafter Handel. Bereits um 2500 erscheint Südsyrien in enger Beziehung und Abhängigkeit von Ägypten — uralt waren vor allem die Verbindungen Ägyptens mit Byblos und dessen Hinterland, dem zedernreichen Libanon —, während gleichzeitig Nordsyrien zur politischen Machtsphäre der Herrscher Sinears (Babyloniens) gehörte. Seit dem Niedergang des Alten Ägyptischen Reiches dehnte sich dieser Einfluß Sinears auf Syrien noch weiter aus: babylonische Maße und Metallrechnung fanden Eingang, babylonische Sprache und Keilschrift dienten in Syrien ebenso wie auf Zypern, bei den Mitani und den Hethitern als Verkehrsmittel. Sinear galt seitdem für die Westvölker als Mittelpunkt der Welt[2]). Auch die Religion Sinears hat schon damals, wenn auch in beschränkterem Umfang, auf die syrischen Länder eingewirkt[3]): Mythen, wie die von der Aussetzung des Heldenkindes[4]) oder später die Flutsage[5]), scheinen von Babylonien aus nach dem Westen gewandert zu sein.

In der Zeit des Mittleren Ägyptischen Reiches, seit etwa 2000, erstarkte von neuem der politische Einfluß Ägyptens auf Syrien; vielleicht sind schon damals ägyptische Erzählungsstoffe, wie das Märchen von der ehebrecherischen Ägypterin (Gen 39), nach Syrien gedrungen. Ein reger Verkehr entspann sich zwischen den syrischen Häuptlingen und Ägypten, an den noch die Sagen vom ägyptischen Aufenthalt eines Abraham (Gen 12, 10ff.), Israel (Jakob) oder Joseph eine Erinnerung bewahrt haben mögen. Mit dem Niedergange des Mittleren Reiches begannen im 18. und 17. Jhrh. Invasionen nördlicher Völker: das Vordringen der Chatti (Hethiter) aus dem östlichen Kleinasien gegen Akkad (Babylonien), zusammenhängend damit

die Ausbreitung von Kleinasiaten in Nordsyrien[6]) und die Festsetzung der Mitani in Nordmesopotamien; möglich, daß auch die Hyksos, die seit 1680 Ägypten beherrschten, zu dieser Völkerwelle gehörten. Zugleich mit diesen Kleinasiaten sind von Osten her arische Stämme bis nach Mesopotamien und Syrien vorgedrungen; in den folgenden Jahrhunderten trifft man hier Dynastien mit arischen Namen.

Die Bevölkerungsverhältnisse Syriens vor der hebräischen Einwanderung waren demnach ziemlich verwickelte. Nordsyrien befand sich um die Mitte des 2. Jahrtausends im Besitz einer den Mitani verwandten Bevölkerung; Amoriter saßen besonders im oberen Orontestal und im Libanongebiete; an der Küste siedelten die kanaanäischen Phöniker (äg. Fenchu), während das südliche Binnenland vom Isthmus von Sues bis ins Damaszenische von den Ägyptern als Gebiet der Charu bezeichnet wird: vermutlich sind das die biblischen Choriter, von denen sich in der israelitischen Königszeit noch Reste in Edom (Seir)[7]) und teilweise auch im Westjordanlande[8]) erhalten haben; den späteren Israeliten galten sie als „Urbevölkerung"[9]).

---

1 Allerdings gibt es auch in Südsyrien verschiedene nicht aus dem Semitischen erklärbare geographische Namen, z. B. den Namen des Jordans, der von dem Flußnamen Jardanos auf Kreta und in Elis, sowie von Jardanos, dem Vater der Omphale in Lydien, schwerlich getrennt werden kann. | **2** Deshalb ließen die Phöniker und ebenso die Israeliten (der Jahvist) ihre Vorfahren von dort einwandern (vgl. § 14 Exkurs Anm. 3). | **3** Nach dem babylonischen Gotte Nabu scheint der Berg Nebo im Ostjordanlande benannt zu sein; ob dagegen der Sinai mit dem Mondgott Sin (von Charran) oder gar der Name Bethlehem mit dem babylonischen Lahmu zusammenhängen, ist ziemlich fraglich. | **4** Zuerst von Sargon von Agade erzählt, dann sich wiederholend in den Kindheitsgeschichten des Mose, des Perseus, der Zwillinge Pelias und Neleus (danach Romulus und Remus). | **5** Sie findet sich auch in Kleinasien, und zwar lokalisiert in Ikonion und in Apameia Kibotos, wahrscheinlich auch dort als babylonischer Import. | **6** Bis nach Südpalästina scheinen hethitische Elemente vorgedrungen zu sein (vgl. I Sam 26, 6; II Sam 11, 3; vgl. Hes 16, 3. 45; Gen 23 u. a.; auch den Namen der hethitischen Gottheit Chēpa im Namen des aus den Amarnabriefen bekannten Königs ʿAbdichēpa von Jerusalem). | **7** Gen 36, 29 f.; Dt 2, 12. 22. | **8** In Sichem (Gen 34, 2 LXX), Gibeon (Jos 9, 7 LXX) und Westjudäa (Ṣorʿā Ri 13, 2 vgl. mit Gen 36, 29). Ed. Meyer betrachtet die Vorliebe für Tiernamen in der Bezeichnung von Unterstämmen, Geschlechtern (vgl. Chᵃmōr = Esel Gen 34, 2) und Ortsnamen (Ṣorʿā = Hornisse, ʾAjjālōn = Hirsch, ʿOfrā = Gazelle), sowie den Sonnenkult in Westjudäa und -ephraim als choritisch. | **9** Außerdem werden zu dieser „Urbevölkerung" die Emiter in Moab, die Zamzummiter im ammonitischen Gebiete, die Awwiter in Philistäa gerechnet (Glossen in Dt 2, 10–12. 20–23). Rein mythisch ist es, wenn diese als rᵉfāʾīm (eig. Totengeister) bezeichnet und als die „Riesen" der Vorzeit aufgefaßt werden. Über den Riesenmythus s. o. § 9 Anm. 13. Wenn in Gen 14, 5; Jos 12, 4; 17, 15 diese rᵉfāʾīm = Riesen gar als die Gegner der einwandernden Hebräer auftreten, so ist das eine späte Umsetzung des Mythus in Geschichte.

§ 22. Die Kulte Syriens

Aus den bunten ethnologischen Zuständen Syriens in vorhebräischer Zeit erklärt sich der zusammengesetzte Charakter der syrischen Kulte. Die Grundelemente dieser Kulte waren, entsprechend dem semitischen Grundbestand der Bevölkerung, die gemeinsemitischen d. h. ein Glaube an Totenseelen[1]), Zauber und Dämonen und Kulte von allerlei Dämonen und Göttern, als

deren Wohnsitze oder Heiligtümer Steine, Felsblöcke, Berge, Quellen und Bäume, aber auch teilweise die großen Gestirne des Himmels oder gewisse Tiere galten[2]); daneben gab es Schutzdämonen und Schutzgötter der Ortschaften, Stämme und Völker[3]). Als Schutzgott des Stammes oder Volkes bezeichnete man den Gott vorzugsweise als „Herrn"[4]) oder König (mäläk)[5]). Als heilige Symbole der Götter befanden sich an allen Kultstätten Steinkegel (maṣṣēbā) und Holzpfähle (ʿᵃšērā[6]).

Die syrischen Kulte hingen aufs engste mit dem seßhaften Leben und mit dem Ackerbau zusammen, waren daher vorwiegend Vegetationskulte. Die Götter galten in erster Linie als Besitzer (= baʿal) der Kultstätte, nach welcher sie auch häufig genannt wurden[7]), und vereinigten hier die Eigenschaften des befruchtenden Vegetationsdämons und des Schutzdämons des Ortes oder Stammes. Insofern unterschieden sich diese syrischen Vegetationskulte stark von den nomadischen Kulten und näherten sich, besonders in Nordsyrien, sehr den kleinasiatischen Kulten; es ist nun wohl nicht unwahrscheinlich, daß diese Verwandtschaft der Kulte sich nicht nur aus späterer historischer Beeinflussung vom Norden her, sondern schon aus ältesten Rassenbeziehungen erklärt. Während für die semitischen Wüstenstämme das Geschlecht der Gottheit ohne Bedeutung war, trat bei den seßhaften Semiten, speziell Syriens, neben den Gott überall die Göttin, die oft mit dem Namen ʿaštar[8]) bezeichnet und als Göttin der Fruchtbarkeit und des Geschlechtslebens aufgefaßt wurde. Gemeinsam waren den syrischen und kleinasiatischen Kulten die rauschenden Naturfeste mit orgiastischem Jubel und Klage[9]), der Enthusiasmus exaltierter Ekstatiker[10]) und die aus uraltem Vegetationszauber entstandene kultische Prostitution der Frauen und Männer[11]), teilweise auch die Selbstentmannung[12]), die besonders mit der Verehrung der nordsyrischen Atargatis[13]) verbunden war — lauter Bräuche, die den nomadischen Semiten von Hause aus fremd gewesen sind.

Außerdem gab es noch allerlei andere Kulte, z. B. Kulte der Sonne[14]) und des Mondes, auch Kulte des Himmelsgottes[15]). Dazu kamen Götter, die aus der Fremde eingeführt und im Lande heimisch geworden waren[16]). Alle diese syrischen Götter trugen vielfach verwandte Charakterzüge, unter denen die finsteren: Launenhaftigkeit, Eifersucht, Grausamkeit vorherrschten. Dem entsprachen die außerordentlichen Opfer, die die Menschen ihnen brachten, besonders das Kinderopfer[17]), und die wilde Brutalität der in ihrem Dienste geführten Kriege.

---

1 Phönikisch, wie hebräisch: rᵉfāʾīm. | **2** In Syrien bes. Stier und Kuh, Taube, Fisch. | **3** Diese Stammesgötter trugen manchmal den gleichen Namen, wie die Stämme selbst; so hatten die Amoriter einen Stammesgott Amuru; auch Edom und Gad sind Götternamen. | **4** Hebr. ʾādōn, wahrscheinlich nicht semitisch und verkürzt aus einem vielleicht kleinasiatischen adōnī (indem das ī als Suffix mißverstanden wurde), vgl. griech. Adonis und hebr. ʾᵃdōnāi. Der Stadtgott von Gaza hieß Mārnā (= unser Herr). | **5** Vgl. den Mälkart (= König der Stadt) von Tyrus, ferner den Mäläk (nach üblicher Aussprache „Moloch"), dem bei Jerusalem Kinder geschlachtet und verbrannt wurden (vgl. § 11 Anm. 7), und den Ammonitergott Milkom. | **6** Vgl. z. B. die Steinkegel zu Byblos, Paphos, Emesa u. a. und die phönikische Sage über ihren Ursprung bei Philo von Byblos (Euseb. pr. ev. I 10). Bei den Amoritern gab es eine

Göttin ʾAšera (ʾAšrat), die aus dem Holzpfahl hervorgegangen ist, bei den Phönikern einen Baʿal-ḥammān (vgl. dazu § 8 Anm. 4). | **7** Z. B. der Baal des Libanon, der Baal des Hermon, der Baal von Peor oder der Baal von Tyrus; ebenso Göttinnen, z. B. die Baʿalat von Byblos, die Aštart von Sidon u. a. **8** Im Kanaanäischen hat das vielleicht nichtsemitische Wort die semitische Femininendung t bekommen (ʿaštart = Astarte), die ihm in den anderen semitischen Sprachen (arab. ʿaṯtar, aram. attar, akkad. ištar) fehlt. Bezeichnend für die Gleichgültigkeit der arabischen Semiten gegen das Geschlecht der Götter ist es, daß aṯtar in Südarabien ein männlicher Gott geworden ist. In Dt 7, 13; 28, 4. 18. 51 ist ʿaštart Appellativum und bezeichnet hier den Wurf des Kleinviehs (ursprünglich also wohl den Dämon der tierischen Fruchtbarkeit selbst). | **9** Vgl. das viertägige Klagefest in Gilead (Ri 11, 37. 40), das, wie die Beweinung eines Linos, Hyakinthos, Hylas oder Jalemos, der entschwundenen Schöne des Frühlings gegolten haben wird. | **10** Z. B. in Tyros (Heliodor, Aethiop. IV 16; auch I Kön 18, 21. 26), Byblos (Golénischeff, Recueil de Traveaux XXI 22f.); vgl. ferner Origenes, contra Celsum VII 9. | **11** Vgl. Lucian, de Syria dea 6 ff.; Eusebius, vita Constant. III 55. Diese Prostitution ist ursprünglich mimischer Zauber, welcher die Wirksamkeit der Fruchtbarkeitsdämonen und -götter durch Nachahmung unterstützen sollte. | **12** Vgl. Lucian, de Syria dea 22. 26f. 50; Eusebius, praep. ev. VI 10, 25. p. 279; Bardesanes, de legibus (in Curetons Spicilegium Syriacum p. 20). | **13** d. h. ʿaštar (aram. ʿattar) des ʿAte (des phrygischen Attis). Ihre Hauptkultstätte war Hierapolis in Nordsyrien, von wo sich ihr Dienst später bes. in den Spuren des älteren Astartedienstes ausgebreitet hat, z. B. nach Askalon, Astaroth in Basan, Delos. | **14** Bei den Nordsemiten ist die Sonne meist männlich, bei den Arabern weiblich; im Hebräischen schwankt das Geschlecht. | **15** Des Himmelsbaals (baʿal šamin). | **16** Z. B. Dagon, Ṣedeḳ, Nebo u. a. **17** Vgl. Eusebius, pr. ev. I 10.

§ 23. Die Einwanderung der Hebräer

Seit den letzten Jahren des Amenophis III. (um 1411 – 1375) wurde die Herrschaft der Ägypter in Syrien schwer erschüttert, teils durch Aufstände Einheimischer, teils durch das Eindringen räuberischer Beduinenstämme, die in den Amarna-Briefen als die Chabiri bezeichnet werden; das Wort Chabiri ist sprachlich identisch mit ʿebär = Hebräer[1]). Erst unter Meneptaḥ[2]) um 1230 findet sich der Name Israels (äg. isrʾl), welches damals zu den Untertanen der Ägypter in Südsyrien gerechnet wird. Die Einwanderung Israels fällt demnach vor 1230, und zwar wahrscheinlich nicht unter die Regierung der kraftvollen Herrscher Seti I. und Ramses II.[3]), sondern in frühere Zeit, also etwa in die Mitte des 14. Jhrh.s. Um 1230 erscheint Israel noch nicht als Herrschervolk in Palästina, sondern befindet sich noch auf dem Übergange zur Seßhaftigkeit[4]). Dies stimmt überein mit der echten israelitischen Überlieferung, nach welcher Israel anfangs nur die Gebirgsgegenden bewohnte und von dort aus durch Ausroden der Wälder seine Gebiete erweiterte, dagegen die Ebenen und Städte der besserorganisierten und kriegstüchtigen Kanaanäer nicht erobern konnte (Ri 1; Jos 17, 14 – 18). Im Gegensatz zur späteren Geschichtslegende der Deuteronomisten und der Priesterschrift, welche von einer völligen Ausrottung oder Austreibung der Kanaanäer zu erzählen weiß, haben sich Hebräer und Kanaanäer allmählich miteinander verschmolzen, ein Prozeß, welcher unter David und Salomo seinen Abschluß erreichte[5]).

Die geschichtliche Überlieferung der Israeliten beginnt erst gegen Ende des 12. Jhrh.s in der Zeit Deboras und Gideons; damals aber ist jede Erinnerung an Einzelheiten der Einwanderung vergessen. In der frühen Königszeit fühlen sich die Israeliten als altheimisch im Lande, in gewissem Sinne als „Urbewohner"; sie lassen deshalb schon ihre Urväter dort wohnen, welche in grauer Vorzeit entweder als friedliche Hirten eingewandert sein oder als Krieger das Land erobert haben sollen[6]). Indem aber die Volks- und Stammessage mit der Ahnensage zusammenwuchs und die Ahnen an die Stelle des Volkes traten, fielen jene beiden ursprünglich identischen Formen der Einwanderungssage auseinander. Man erzählte nun sowohl von einer Einwanderung des Volkes wie von einer der urzeitlichen Ahnen, und ließ dann, um beides in der zusammenhängenden Sagendarstellung nebeneinander zu behalten, die Ahnen das Land verlassen, um es durch die Nachkommen von neuem in Besitz nehmen zu lassen; die Sage vom ägyptischen Aufenthalte Israels[7]) wurde als verbindendes Zwischenglied eingeschoben.

Die Einwanderungssage in der beim Jahvisten und Elohisten vorliegenden Gestalt erzählt von einem Zuge des gesamten aus Ägypten ausgewanderten Volkes von Kadesch über Edom ins Ostjordanland und von dort über den Jordan ins Westjordanland; diese Gestalt der Sage baut sich auf zwei Traditionen auf, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben: 1. der Tradition einer Eroberung des Landes von Osten aus und 2. der Tradition von Kadesch, die mit der Gestalt Moses und dem levitischen Priestertum dieser Wüstenoase zusammenhängt. Daß ein Zug des gesamten Volkes vom äußersten Süden des Landes um das Tote Meer herum ins Westjordanland eine Konstruktion der Sagenerzähler ist, verrät sich noch in der ältesten (jahvistischen) Beschreibung der Einwanderung Ri 1, wonach nicht nur die Nordstämme, sondern auch die Südstämme auf dem unmöglichen Wege über Jericho in ihre späteren Stammesgebiete gelangt sein sollen[8]). In Wirklichkeit gehört die Überlieferung der Einwanderung von Osten her nur den Nordstämmen an, während die Südstämme nie im Ostjordanlande gewesen, sondern von Süden aus eingedrungen sind[9]) oder richtiger im wesentlichen seit alters dort gesessen haben, wo sie sich später befinden. Erst die Philisternot hat die Verbindung zwischen den Nordstämmen, denen in alter Zeit allein der Name Israel zukommt, und den unter der Vorherrschaft Judas zusammengehaltenen Südstämmen geschaffen.

Israel wohnte östlich und westlich des Jordans vom Toten Meere bis zum Hermon; es bestand (Ri 5) aus zehn Stämmen: Ephraim, Benjamin, Makir, Zebulun, Issachar, Naphtali, Ascher, Dan, Gilead, Ruben[10]). Während diese Stämme im wesentlichen zum Bauernleben übergegangen waren, blieben die Südstämme vorwiegend Halbnomaden. Zu ihnen gehören Juda, Simeon, Levi. Unter ihnen hat sich nur Juda weiter nach Norden ins Kulturland vorgeschoben und ist dementsprechend zum Bauernvolk geworden (Gen 49, 11 f.). Die enge Beziehung, die seit den Philisterkriegen zwischen Israel und Juda hergestellt wurde, hat ihren genealogischen Ausdruck darin gefunden, daß Juda gelegentlich als jüngerer Bruder Israels gilt (II Sam 19, 44 LXX);

die darin ausgedrückte Überlegenheit Israels ist in der herrschend gewordenen Sagengestalt noch stärker betont, wenn Juda gar nur als Sohn Israels betrachtet wird. Das Gesamtvolk pflegt dann künstlich in zwölf Stämme geteilt zu werden[11]).

Durch die Ahnen Jakob, Isaak, Abraham setzt die Sage Israel und Juda mit anderen Stämmen in Verbindung, und zwar einerseits mit den Aramäern[12]), andererseits mit den Stämmen ums Tote Meer. Diese Aramäer sind in der ältesten Gestalt der Sage noch nicht das Kulturvolk am Euphrat, sondern ein Nomadenstamm im Osten Palästinas[13]); wenn sich die Hebräer diesen, nicht den Kanaanäern, verwandt fühlen, so mag sich darin die richtige Erinnerung ausprägen, daß die Aramäer, ebenso wie die Hebräer, im 2. Jhrt. aus der syrisch-nordarabischen Wüste eingewandert waren. Die südlichen Stämme um das Tote Meer andererseits sind sämtlich eng untereinander verwandt und bilden eine zusammengehörige Gruppe, die hier etwa seit dem 12. Jhrh. sitzt[14]). Zu ihnen gehören die Moabiter, Ammoniter, eine Reihe nordarabischer Stämme, ferner die Ismaeliter, die Amalekiter (mit den Kenitern), die Edomiter und ihnen eng verwandt Kenaz mit Kaleb, Otniel, Zärach, Korach, Jerachmeel, und mit ihnen eng verbunden Levi, Simeon, Juda[15]). Der Schwerpunkt unter diesen verschiedenen Stämmen, Unterstämmen und Geschlechtern lag zunächst in Seir, wo die Edomiter zuerst (vielleicht um 1160) zu staatlicher Organisation mit einem Königtum gelangt sind (Gen 36, 31–39)[16]). Später hat sich der Schwerpunkt weiter nach Norden verschoben, als Juda durch seine Verbindung mit Israel zu politischer Bedeutung gelangte[17]).

---

1 Vgl. dazu bes. Jensen, Theol. Lit.-Zeitung, 1909, Sp. 522 und Bauer und Leander, Hist. Gramm. der hebr. Sprache I (1918) S. 14 f. | **2** An diesen Pharao erinnert noch der Name der nordwestlich von Jerusalem gelegenen „Quelle Meneptaḥ's" (ma'jan mē näftōᵃḥ) Jos 15, 9; 18, 15. (Vgl. Calice, Orient. Lit.-Zeitung, 1903, Sp. 224). | **3** Seti I. (um 1313—1292) bekriegte noch die Beduinen der Sinaihalbinsel, die sich im Lande der Charu festgesetzt hatten. Eine Stele von ihm ist im Ostjordanlande in tell esch-schihāb gefunden worden. Eine andere Stele von Ramses II. (um 1292—1225) ist der berühmte Hiobstein von schēch sa'd im Hauran. | **4** Auf der Inschrift Meneptaḥs hat Israel nicht, wie die anderen Völkerschaften, das Länderdeterminativ, sondern das Volksdeterminativ, wodurch es offenbar im Gegensatz zu den fest Ansässigen als bloßer Stamm bezeichnet werden soll (vgl. Ed. Meyer). | **5** Vgl. noch I Kön 9, 20 f. | **6** Diese letztere Vorstellung findet sich nur gelegentlich in der Väterſage (Gen 34; 48, 22). | **7** Das Einwanderungsmotiv gehört zu den typischen Motiven der Stammessagen. Von einem Aufenthalte in Ägypten erzählt die Sage auch bei Abraham und Joseph. | **8** Die Unmöglichkeit ergibt sich aus der bloßen Tatsache, daß zwischen Jericho und dem Gebiete Judas ein breiter Gürtel kanaanäischer Bevölkerung (Jerusalem u. a.) lag, welcher erst unter David unterworfen worden ist. Überlieferung liegt in Ri 1 überhaupt nicht vor, vielmehr konstruiert der Erzähler von den Zuständen der älteren Königszeit aus. | **9** Eine Erinnerung an ein Vordringen der Südstämme von Süden her hat sich in der Erzählung vom Kampf mit dem Könige von Arad (Num 21, 1—3) erhalten. | **10** Die Zehnzahl der Nordstämme ist auch sonst bezeugt (II Sam 19, 44; I Kön 11, 35 f.); Juda gilt ihnen gegenüber als ein einziger Stamm. An Stelle von Makir wird später Manasse, an Stelle von Gilead Gad genannt. | **11** Die heilige Zwölfzahl ist auch sonst bei der Einteilung der Völker üblich, vgl. Gen 10, 26 f. (wo vielleicht 'Obal mit LXX A zu streichen ist); 22, 20—24; 25, 13—16; 36, 9—14 (ohne 'Amalek);

36, 40—43. Die Zählung von zwölf israelitischen Stämmen konnte nur auf künstliche Weise gewonnen werden, indem man entweder Ephraim und Manasse zu einer Gruppe (Joseph) vereinigte oder einen der Stämme (Simeon in Dt 33, Levi in Hes 48) strich. | **12** Als Stammvater der Aramäer gilt Nachor, ein Bruder Abrahams (Gen 11, 28f.; 22, 20—24); ebenso haben Isaak und Jakob Aramäerinnen (Rebekka; Lea und Rachel) zu Frauen. | **13** Der Nachoridenstammbaum Gen 22, 20—24 zählt als vollbürtige Söhne Nachors lauter Stämme der syrisch-nordarabischen Wüste auf, als Bastarde dagegen Gegenden und Ortschaften des Kulturlandes. Laban, zu dem sich Jakob Gen 29, 1 begibt, gehört nach der ältesten Sagenüberlieferung zu den bᵉnē ḳädäm, d. h. den östlich von Palästina wohnenden arabisch-aramäischen Stämmen; erst der Elohist hat unter den Aramäern der Sage das aramäische Kulturvolk seiner Zeit verstanden und daher Laban und die Seinigen an den Euphrat versetzt (Smend). | **14** Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 446. | **15** Als nächste Verwandte Israels gelten in der Genealogie die Edomiter (Esau), welche als Brudervolk der Israeliten (Jakobs) erscheinen. Einen Grad ferner stehen die Ismaeliter, indem Ismael zum Bruder Isaaks gemacht wird; noch ferner die Moabiter und Ammoniter, die auf Lot, den Neffen Abrahams, zurückgeführt werden. | **16** Zur dauernden Regierung einer Dynastie ist es hier nicht gekommen, vielmehr wird bald dieser, bald jener Häuptling im Kampfe die Herrschaft gewonnen haben (vgl. hierzu und zur Chronologie Ed. Meyer, a. a. O. S. 370—386). David machte dem Edomiterreiche ein Ende (II Sam 8, 13f.; vgl. noch I Kön 11, 14—22. 25b). | **17** Die Verbindung zwischen Juda und Israel hat zwar nur sehr kurze Zeit bestanden, hat aber die Gestalt der genealogischen Sage entscheidend beeinflußt.

§ 24. Israelitische Kulte und Sagen

Während die Südstämme vorwiegend Halbnomaden waren, die auch auf kanaanäischem Boden in dauernder Fühlung mit den Stämmen der Wüste blieben, waren die von ihnen durch einen breiten kanaanäischen Gürtel um Jerusalem und Gibeon getrennten Nordstämme gänzlich zum Ackerbau übergegangen, dessen Betrieb sie von den einheimischen Kanaanäern gelernt hatten. Mit der Aneignung kanaanäischer Kultur haben die Nordstämme zugleich auch die kanaanäischen Kulte übernommen, denen sich ihr volkstümlicher Jahvekult assimilierte. Der Prozeß der Kanaanisierung war infolgedessen im Norden weiter vorgeschritten als im Süden. Die spärlichen Nachrichten, die uns über die Kulte der Israeliten erhalten sind, zeigen jedenfalls, daß dieselben weit reicher ausgestattet waren als die der Nomaden. „Auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume" opferte man den Lokalgöttern und Dämonen, die als Spender der Fruchtbarkeit des Bodens galten[1]); fröhliche Ernte- und Weinlesefeste mit Schmaus, Sang und Tanz feierte man diesen Baalen zu Ehren (vgl. bes. Hos 2, 4—15). Daneben hören wir von Klagefeiern, die sich vermutlich auf das Welken und Sterben der Vegetation bezogen (Ri 11, 37. 40). Als Sitze oder Symbole der Gottheit gab es überall im Lande heilige Steine[2]), die auch wohl als Ahnen und Erzeuger des Volkes galten (Jer 2, 27)[3]). Allerlei Mythen woben sich um diese Kultgegenstände: in Betel erzählte man von der Himmelsleiter, auf der die himmlischen Geister auf- und niederstiegen und die sich einem Günstling der Gottheit wohl einmal im Traume zeigten (Gen 28, 12); in ähnlicher Weise glaubte man in Machanaim ein „göttliches Heerlager" wohnend (Gen 32, 2f.) oder zeigte bei Jericho den

heiligen Platz, wo einst der „Oberste des Heeres Jahves" mit dem Schwerte erschienen war (Jos 5, 13ff.). Auch Pnuel war solch eine Stätte, an der, wie es hieß, der starke Jakob die in Gestalt eines Nachtdämons ihn überfallende Gottheit im Ringkampf bezwungen hatte (Gen 32, 23ff.). Gerade die mit israelitischen Kultstätten verbundenen Jakobsagen verraten einen Hintergrund jener massiven Mythologie, die von den Späteren, ebenso wie die an den alten Heiligtümern bestehenden Kultsitten, zum kanaanäischen „Greuel" gerechnet wurden und darum zumeist der Vergessenheit anheimgefallen sind.

Dieser israelitischen Mythologie gehören auch die wesentlichen Bestandteile der sog. „Urgeschichte" in Gen 1–11 an, die Sagen vom Paradies (Gen 2–3), von den Urvätern (4, 17ff.), von den Götterssöhnen und Riesen (6, 1–4), vom Turmbau zu Babel und der Zerstreuung der Völker (11, 1ff.). Es ist anerkannt, daß es sich hier um verbreitete Mythen der vorderasiatischen Kulturwelt handelt, die ihre nächsten Parallelen bei den Phönikern haben[4]). Wie die phönikische, ist auch die israelitische Mythologie von Haus aus polytheistisch; selbst eine Theogonie wird ihr, wie der phönikischen, ursprünglich zugehört haben, von der Gen 6, 1–4 noch ein stark überarbeitetes Bruchstück ist[5]). Daß die Mythologie der Genesis nicht dem Nomadentum entstammt, zeigt sich schon in ihrem geographischen Horizont, der die unter babylonischem Kultureinfluß stehenden Länder Vorderasiens umspannt. Diese „Urgeschichte" kennt daher auch keine Stämme, Blutsverbände und Geschlechter, sondern Völker und Sprachen (Gen 11, 1–9); ihre Personen sind keine Eponymi von Stämmen, sie tragen nicht genealogische, sondern individuelle Namen; die Urmenschen heißen schlechthin Mensch oder Mann (Adam, Enosch Gen 4, 26) und Weib (Ischscha Gen 2, 23)[6]). Auf einen Ursprung aus der Kultur weist auch die Sage vom ersten Städtebauer Kain hin (Gen 4, 17)[7]).

---

1 Man brachte ihnen Abgaben von allen Erträgnissen des Landes. In Betel ist z. B. der Zehnt als Kultsitte bezeugt (Gen 28, 22). | **2** z. B. in Sichem unter dem Baume (Jos 24, 26), in Gibeon (II Sam 20, 8), in Betel (Gen 28, 10ff.); oft werden sie als „Altäre" bezeichnet, wie der Stein in Betschemesch (I Sam 6, 14), in Michmas (I Sam 14, 33). Steinheiligtümer sind auch die Gilgāl genannten, z. B. Gilgal bei Jericho Jos 4, 3. 20; II Kön 2, 1f.; 4, 38 mit den Schnitzbildern Ri 3, 19. 26, ein noch zur Zeit des Eusebius (onom. 243) von den Heiden verehrtes Heiligtum, ferner der Gilgal bei Jerusalem (Jos 15, 7; 18, 17 = bēt haggilgāl Neh 12, 29), vgl. auch die heutigen Ortsnamen dschildschūlije, dschildschīljā und chirbet dschulēdschil. Auch Steinhaufen (gal) gelten als Heiligtümer, vgl. den Ortsnamen Gallim (Jes 10, 30; I Sam 25, 44). | **3** Vgl. ferner Jes 51, 1. Auch die Bezeichnung Jahves als „Stein Israels" (Gen 49, 24) könnte auf diese Vorstellung zurückgehen. | **4** Die Hauptquelle für unsere Kenntnis der phönikischen Mythologie ist Philo von Byblos (bei Eusebius, praep. ev. I 10). Nach ihr waren am Anfang Windhauch (ἀὴρ πνευματώδης) und Materie (χάος θολερὸν ἐρεβῶδες) bzw. der Wind Kolpia und das Weib Baau (vgl. hebr. bōhū Gen 1, 2); ähnlich bei Eudemos und Mochos (bei Damascius, de primis principiis 125), die auch von der Entstehung der Welt aus dem Ei berichten (vgl. Gen 1, 2). Zuerst entstehen die Himmelskörper, die „Wächter des Himmels" (Ζωφασημιν = ṣōfē šamīn vgl. Jubil 4, 15; 8, 3; 10, 5; Hen 1, 5; 10, 7. 15; 12, 2ff.; 13, 10; 14, 3; 15, 2, Test. Ruben 5, Napht 3). Des weiteren wird erzählt von den Baumfrüchten, die die Nahrung der ersten Menschen bildeten,

von den Riesen und den Weibern (vgl. Gen 6, 1–4), von deren Abkömmlingen Samemrumos und Usoos, den feindlichen Brüdern, welche als Riesen die Berge auftürmten und von denen der eine ein Hüttenbewohner, der andere ein Jäger war – vielleicht ein Gegenbild zu Jakob und Esau. Es folgen eine Menge von Erfindungssagen, die bes. in Gen 4, 17 ff. ihre Parallelen haben. Auch die Herleitung der Vorfahren aus Babylonien ist den Phönikern bekannt (vgl. Exkurs zu § 14 Anm. 3. | **5** Vgl. § 9 Anm. 8. | **6** Vielleicht bedeutet auch Eva (hebr. ḥawwā) nichts anderes als „Frau" (ḥawwā, eigentl. = Zelt nach mündl. Mitteilung von Hans Bauer). | **7** Mit diesen Mythen der Kulturvölker haben sich in Gen 1–11 nur vereinzelte Elemente nomadischer Herkunft gemischt. Die Kinder Lamechs: Jabal, Jubal und Tubal(-Kain) stellen die Stände des Beduinentums dar: die Herdenbesitzer, Musiker (Sänger, Dichter), Schmiede (Gen 4, 19 ff.), wobei der Name Tubal (= Tibarener, ein Volk in Kleinasien) einen Einschlag aus dem syrischen Kulturkreis darstellt; die Reckengestalt Lamechs, der das Lied der Blutrache singt (Gen 4, 23 f.), ist eine echte Beduinenfigur. In die südpalästinische Wüste gehören auch Namen, wie Kain (= Keniter), ʿAda (vgl. das Weib Esaus Gen 36, 2), Henoch (ein midianitischer Stamm Gen 25, 4, später bei P wird Henoch mit dem siebenten Urvater der babylonischen Sage Enmeduranki gleichgesetzt), Seth (Synonym von Moab Num 24, 17).

§ 25. Kulte der Südstämme

Wenn die hebräischen Südstämme mit den benachbarten Stämmen von Arabia Petraea nahe verwandt und von dort ins Kulturland vorgedrungen sind, so werden auch die ältesten Kulte der hebräischen Nomaden und Halbnomaden nicht wesentlich anders gewesen sein, als wie sie unter den immer sich gleichbleibenden Bedingungen des Wüstenlebens in diesem Gebiete und ähnlich auch sonst in Arabien stets bestanden haben. Clemens von Alexandria kennzeichnet die arabischen Kulte durch den Satz: „Die Araber verehren den Stein." Überall in Arabien waren freiliegende oder gewachsene Felsblöcke die Hauptkultgegenstände. Der Stein (die kaʿba) von Mekka hat sich bis in den Islam erhalten; ähnliche Steine gab es einst an fast allen Heiligtümern, z. B. in Petra und in Bosra den Stein des Ḏu-šširā (Dusares)[1]), in Tabāla den Stein des Ḏu-lchalaṣa, in Tāif den Stein der Allāt, bei den Huḏailiten den Stein der Manāt usw. Auf dem Horeb in der Nähe des Sinaiklosters verehrten die Sarazenen einen Marmorblock[2]), in Elusa (el-chalaṣa) gleichfalls einen Stein[3]). Ob auch die sog. Lade Jahves, welche später im Tempel zu Silo stand, einen solchen heiligen Stein barg und ob dies Kultobjekt schon aus der Wüste stammte, ist sehr umstritten[4]). Als echte Fetische waren diese Steine unbehauene Blöcke[5]); künstlerisch bearbeitete Malsteine (Masseben) sind den Wüstenstämmen nicht bekannt gewesen, ebensowenig wie die künstlichen Holzpfähle oder die Götterbilder, die in Arabien nur vereinzelt als Import aus den Kulturgebieten vorkommen[6]). Der Fetischcharakter der Steine zeigt sich sehr lebendig auch in dem Glauben, Stimmen des Dämons aus dem Steine gelegentlich zu vernehmen[7]). Häufig gab es in der Nähe dieser Heiligtümer Felshöhlen, die, wo es etwas aufzubewahren gab, als Schatzkammern dienten und die zur Nachtzeit auch zu Inkubationszwecken besucht werden konnten, vielleicht erinnert noch die Höhle am Horeb daran (I Kön 19, 9; Ex 33, 22).

Neben dieser Verehrung von Steinfetischen herrschte bei den Wüstenstämmen ein lebhafter Glaube an allerlei Dämonen, die teils als bocksgestaltige Spukdämonen der Wüste, einsamer Anhöhen oder verlassener Ruinen, teils als Bewohner heilkräftiger Quellen[8]), grüner Bäume[9]) oder irgendwelcher auffälliger Naturerscheinungen[10]) vorgestellt und unter Umständen kultisch verehrt wurden. Wenig bekannt ist über den jedenfalls sehr unentwickelten Totenkult der alten Araber[11]).

Die Kultstätte und ihre Umgebung galt als heiliger Bezirk (arab. ḥimā oder ḥarām, griech. τέμενος); meist war das ein fruchtbarer Landstrich, der als Eigentum der Lokaldämonen oder des Lokalgottes galt[12]). Besitzer des Heiligtums war in der Regel ein Priestergeschlecht, welches die Orakelbefragung in der Hand hatte[13]). Der Opferkult, der besonders im Schlachten von Herdentieren bestand, konnte von jedermann geübt werden. An den meisten Heiligtümern fanden regelmäßige Wallfahrtsfeste, gewöhnlich einmal im Jahre, statt, zu denen die umwohnenden Stämme unter zeitweiliger Beilegung der Fehden zusammenkamen. Streitigkeiten der Stämme untereinander und Einzelner pflegten dabei oft durch das Priesterorakel zum Austrag zu kommen; auch wurden die Feste vielfach zu lebhaften Jahrmärkten[14]).

---

1 Epiphanius, haer. 51. | **2** Itinerarium beati Antonini martyris 1640 p. 28 (Acta Sanctorum, Mai, tom. II). | **3** Hieronymus, Vita Hilarionis § 16 (Acta Sanctorum, 21. Oct.). | **4** Vgl. § 8 Anm. 2. | **5** Noch das älteste Altargesetz Ex 20, 25 verbietet, den Altar aus behauenen Steinen zu bauen. | **6** Auch Tempel, wie solche später mehrfach in Arabien, z. B. in Elusa und El-ʿŏlā, bestanden, sind den ältesten Arabern wohl unbekannt gewesen. | **7** Z. B. aus dem Stein der ʿUzzā zu Buß. | **8** Besonders berühmt war die Quelle von Phoinikon, einer von Agatharchides (Diod. III 42 f.) beschriebenen Kultstätte an der Küste des Roten Meeres (wohl mit Guthe bei den heute sog. Mosesquellen ʿajūn mūsā zu suchen und identisch mit Mārā-ʾElīm Ex 15, 22–27); die Wallfahrer pflegten das zauberkräftige Wasser der Quelle zu Heilzwecken mit heimzunehmen, ähnlich wie die Mekkapilger noch heute das Wasser des Zemzembrunnens mitnehmen. Andere heilige Quellen im äußersten Süden Palästinas waren das Wasser von Kadesch (s. § 26), ferner die Brunnen von Beʾer laḥaj rōʾī (Gen 16, 14), von Baʿalat beʾēr (Jos 19, 8) oder von Beʾer šāba (Beersheba), dessen Wasser nach Tabari (I 271 f.) verschwand, so oft ein menstruierendes Weib aus ihm schöpfen wollte, und weiter im Kulturlande die Quelle von Mamre, welche die heidnischen Pilger mit Lampen erleuchteten und in welche sie Wein, Kuchen, Münzen, Myrrhe und Weihrauch warfen (Sozom. h. e. II 4). Eine heilige Quelle besaß auch Du-ššarā, der Gott der Dausiten, in welcher rituelle Waschungen vorgenommen wurden (B. Hišām 253). Man dachte sich diese Quellen als von Dämonen bewohnt, Agatharchides erzählt in der Beschreibung von Phoinikon von „den in dem Temenos wohnenden Göttern", vgl. Elim (Ex 15, 27); Beʾer ʾēlīm (= Dämonenbrunnen) in Moab (Jes 15, 8) und Baʿalat beʾēr (= „Inhaberin des Brunnens") in Simeon (Jos 19, 8). Vielfach stellte man sich diese Quelldämonen als Schlangen vor (vgl. den Schlangenstein und die Drachenquelle bei Jerusalem (I Kön 1, 9; Neh 2, 13) und den judäischen Ort ʿIr nāḥāš (= „Schlangenstadt"). | **9** Ein heiliger Baum war die Dattelpalme vor Nedschrān, die als Sitz der Göttin ʿUzzā galt, und beim Feste mit Kleidern und Frauenschmuck behängt wurde. Schon an der Grenze des Kulturlandes lag Beersheba mit seiner Tamariske (Gen 21, 33). – Als Bewohner des Dornbuschs erscheint Jahve in Ex 3, 2 f; Dt 33, 16; daß der Busch brennt, ohne zu verbrennen, hat Parallelen in syrischen Kultsagen, z. B. aus Tyros (Achilles Tatius II 14, Nonnus Dionys. XL 467 ff), Mamre (Syncell. 107 d, 108 a, irrtümlich nach Sichem verlegt). | **10** So erklärte die ägyptisch beeinflußte Lokalsage die aus den Sümpfen des Sirbonissees aufsteigenden Dämpfe als Ausdünstungen

des dort begrabenen Typhon (Plutarch, Anton. p. 916). – Verschiedene Neuere (Ch. Beke, Mordtmann, Ed. Meyer, Gunkel u. a.) sehen in dem Sinai (mit dem Dornbusch = s^{e}nā) einen alten Vulkan und betrachten demnach Jahve als Feuerdämon dieses Berges (vgl. dazu Ex 19, 16. 18). | **11** Vgl. das Grab des Königs Obodas in Oboda (Exkurs zu § 14 Anm. 10). In Kadesch zeigte man das Grab der Mirjam (Num 20, 1), auf dem Berge Hor das Grab Aarons (Num 20, 22 ff.), in Hebron das Grab Saras (Gen 23). Meist wird es sich dabei erst um sekundäre Deutungen von Kultplätzen der Ahnengräber handeln. | **12** Erwähnt wird z. B. der Temenos von Phoinikon bei Agatharchides; ähnlich war es überall in Arabien. Noch heute ist die Temenosmauer von Mamre (rāmet el- chalīl) erhalten. Vgl. dazu den ḥaram von Jerusalem, Hebron, Medina, Mekka. | **13** Solche Priestertümer werden z. B. in Phoinikon, auf dem Horeb, in Elusa, in El-ʿŌlā erwähnt; ferner bei den Edomitern (vgl. Josephus, ant. XV 253) u. a. | **14** Z. B. in Mamre (Sozom., h. e. II 4).

§ 26. Das levitische Priestertum zu Kadesch und die Mosesagen

Für die Geschichte der alten hebräischen Religion hat unter den Kultstätten des Südens die von Kadesch (ʿain ḳudēs)[1]) besondere Bedeutung erlangt; sie ist der alte Mittelpunkt des Stammes Levi und die ursprüngliche Heimat der Sagen über den Priester Mose, den Ahnherrn der levitischen Priester.

Über die den Mosesagen zugrunde liegenden Tatsachen und Zustände können nur noch Vermutungen geäußert werden. Diese Sagen sind ein Gewebe aus sehr mannigfachen Elementen. Für sich steht die Kindheitsgeschichte von der Verfolgung des Kindes durch den ägyptischen König, seiner Aussetzung im Kästchen und seiner Erziehung durch die Königstochter (Ex 2, 1 ff.), ein altes Motiv des Heldenmärchens, das in ähnlicher Weise auf verschiedene mythische und historische Gestalten des Altertums übertragen worden ist und mit Mose so wenig zu tun hat wie mit dem König Sargon von Agade[2]). Die Sage vom Auszug aus Ägypten und vom Untergang der Ägypter im Schilfmeer steht in keiner ursprünglichen Beziehung zur Gestalt Moses[3]). Der Zug zum Sinai endlich ist, wie längst erkannt ist, eine erst allmählich ins Ungeheure gewachsene Episode, die der ältesten Form der Sage noch fremd gewesen ist[4]). Nach der ältesten Sagenform findet die Gesetzgebung in Kadesch statt (Ex 15, 25 b). Hier haftet auch die Gestalt Moses am festesten: so gehören nach Kadesch u. a. das Quellwunder von Massa und Meriba, der Kampf mit den Amalekitern und die Errichtung des Altars Jahve-nissi (Ex 17, 15). Die Verbindung Moses mit dem Sinai und der dort spielenden Dornbuschsage (Ex 3, 2 – 4 a. 5. 7 – 8, s^{e}nā = „sinai", Dornbusch) sowie die Angaben über den kenitischen (bzw. midianitischen) Schwiegervater Moses scheinen auf einen Zusammenhang des levitischen Jahvekultes von Kadesch mit dem Jahvekult der Keniter (bzw. Midianiter) hinzuweisen; doch ist der der Sagenüberlieferung zugrunde liegende Tatbestand nicht mehr aufzuhellen. Unlokalisiert ist die Beschneidungssage (Ex 4, 24 – 26); sekundär mit Mose und der Wüstenwanderung verbunden sind allerlei Lokalsagen, wie die von Mara-Elim (Ex 15, 22 – 27), von Tabʿera (Num 11, 1 – 3), von den Lustgräbern (Num 11, 31 ff.)[5]).

Mose ist nach alledem Levit (Ex 2, 1); denn Kadesch ist das alte Zentrum des Stammes Levi. Auf Mose führt sich der spätere Levitenstand zurück (Dt 33, 8); eins unter den Levitengeschlechtern nannte sich nach Ex 6, 19; Num 3, 33 „Muschi" (d. h. das mosaische). Im besonderen werden die Priester von Dan in Ri 18, 30 von Jonathan ben Gerschom ben Mosche abgeleitet[6]). Die alten Mosesagen handeln demnach von Mose als dem Ahnherrn der Priester im Stamme Levi zu Kadesch; ihn schildern sie als den Begründer des dortigen Jahvekultes und seiner Kultbräuche. So spiegeln sich in diesen Mosesagen die Zustände des alten Kultes von Kadesch und seiner levitischen Priesterschaft.

Der heilige Quell von Kadesch wird Gen 14, 7 als ʿēn mischpāṭ (Gerichtsquelle), sonst als mē meríbat (Prozeßwasser) oder abgekürzt als meríbā bezeichnet; hier an heiliger Stätte wurden demnach Rechtsstreitigkeiten durch die Priester entschieden, ähnlich wie dies in Beersebа vielleicht an dem „Schwurbrunnen" geschah. Die Sage erzählte, daß Mose mit seinem Wunderstab die Quelle geschaffen habe, als das Volk einst über Wassermangel klagend mit ihm „gestritten" habe (Ex 17, 1b–7; Num 20, 1–13). Zugleich galt Mose als Begründer des dortigen Priesterorakels und der durch dieses erteilten Rechtsprechung (Ex 15, 25b); nach der ältesten Form der Sage hatte er Jahve die Orakelinstrumente im Kampfe abgerungen (Dt 33, 8). Mit meríbā scheint die Stätte von massā (Probestätte) eng verbunden gewesen zu sein, vielleicht der Ort des Gottesurteils. Auf dieser Rechtsprechung, die besonders bei den Wallfahrtsfesten geübt wurde, beruhte der Einfluß und die Macht der levitischen Priester auch über die Nachbarstämme. Zu diesen gehörten die Simeoniter, Keniter u. a., die zum Feste in Kadesch zusammengekommen sein werden; nur mit einem der Nachbarstämme, den räuberischen ʿAmalekitern, scheint erbitterte Feindschaft bestanden zu haben; „im Krieg liegt Jahve mit ʿAmalek von Geschlecht zu Geschlecht" (Ex 17, 16).

Das Wallfahrtsfest von Kadesch mag man sich nach arabischen Analogien vorstellen. Unter den Kultstätten wird der Altar Jahve-nissi („Jahve ist mein Banner") (Ex 27, 15f.) genannt, dessen Name auf ein ähnliches Kultobjekt hinweist, wie jenes Banner, an dem die Heilung wirkende eherne Schlange von Num 21, 5–9 befestigt war. Das Hauptfest scheint das nächtliche Schlachten der erstgeborenen Tiere im Frühjahr, das Pāsach (Passah)[7]), gewesen zu sein, an dem man sich durch Blutstreichungen gegen die als blutlechzender Dämon umgehende Gottheit schützte (Ex 12, 21 ff.); eine verwandte Auffassung von der Gottheit verrät sich in der Sage Ex 4, 24–26 wo die Beschneidung als ein Blutzauber gegen den Überfall Jahves verstanden wird[8]). In hohem Ansehen scheinen die Beschwörungen und Orakel der Levipriester gestanden zu haben; beides spiegelt sich gerade in den altertümlichsten Stücken der Moseüberlieferung. Die Heilung vom Schlangenbiß durch Anschaun der ehernen Schlange, trägt den Charakter des Heilzaubers nach dem Grundsatze: similia similibus (Num 21, 5–9)[9]). Heilzauber spielt auch bei der Quelle zu Mara-Elim eine Rolle (Ex 15, 25f.). Eine echte Beschwörungsgeste des Zauberpriesters Mose übt im ʿAmalekiter-

kampfe (Ex 17, 8–16) ihre Wirkung, und noch die Fürbitte, durch die Mose das Feuer von Tab'era bannt (Num 11, 1–3), erinnert an zauberische Beschwörung. Als Instrument solcher Zauberhandlungen dient der mit Moses Gestalt verbundene „Gottesstab" (Ex 4, 20).

Vor allem berühmt war das Losorakel der Levipriester, die Tummim und Urim, durch welches Recht geholt[10]) und welches gleichfalls auf Mose zurückgeführt wurde (Dt 33, 8). Der Aufbewahrungsort dieses Losorakels, das nach Art der Staborakel der Araber zu denken sein mag, war vielleicht jenes heilige Zelt, welches die spätere Tradition mit der „Lade Jahves" verbindet[11]). Jedenfalls weist auch das Zelt als Heiligtum in die Wüste.

Das Ansehen des levitischen Priestertums erklärt es, daß wir später Leviten als Priester auch außerhalb des levitischen Stammgebietes Anstellung finden sehen (Ri 17, 7ff.; 18, 30)[12]); sie und ihre Tora (Gesetz), die sie auf ihren Ahnherrn Mose zurückführten, haben dadurch die größte Bedeutung für die spätere Religionsentwicklung gewonnen.

---

1 Über diese Örtlichkeit vgl. Trumbull bei Guthe, ZDPV, VIII, 182ff.; ferner neuerdings Alois Musil, Arabia Petraea Bd. II, 171ff., 236 und Kühtreiber, ZDPV, XXXVII, 7ff. | **2** Heldenhaften Charakter trägt die Figur Moses sonst nirgends; auch bleibt sein Verhältnis zum Pharaonenhofe später ohne jede Folge. Nur in der Tötung der hebräischen Knaben ist das Verfolgungsmotiv weiter ausgesponnen worden (Ex 1, 15ff.). | **3** Mose spielt beim Auszuge keine ursprüngliche Rolle; denn das breitausgeführte Plagenmotiv ist rein novellistischer Art (vgl. Gen 12, 17; 20, 17), und die Tötung der Erstgeburt und die Einsetzung des Pâsach sind erst sekundär herausgesponnen aus dem in der Wüste abgehaltenen Feste, zu dem das Volk Ex 3, 12 nach dem Heiligtum Jahves in der Wüste bestellt wird. Auch beim Untergang der Ägypter im Schilfmeer, den die jüngere Sagenerzählung durch die phantastische Vorstellung eines Durchzugs der Israeliten mitten durchs Meer hindurch ausgeschmückt hat, spielt Mose keine selbständige Rolle. Vgl. dazu Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1ff. | **4** Drei Tage weit soll das Volk zur Feier seines Festes in die Wüste ziehen (Ex 3, 18); dies Ziel wird Ex 15, 22b. 25 erreicht und ist die Stätte von Massa, d. h. Kadesch. Die Sonderbarkeit des Umweges über Sinai bzw. Horeb wird Ex 13, 17f. noch empfunden. Die Einschaltung der Sinaiepisode hat zur Folge gehabt, daß die Erzählung vom Quellwunder zu Massa und Meriba doppelt gegeben wurde, einmal vor den Ereignissen am Sinai (Ex 17), das andere Mal nachher (Num 20). Völlig unmöglich wird der Zug zum Sinai, wenn man annimmt, daß dieser Berg in Midian, d. h. östlich vom ailanitischen Meerarme liegt (vgl. § 27 Anm. 4). Der Elohist hat deshalb an Stelle des Sinai den Horeb gesetzt, welcher offenbar auf der heute sogenannten Sinaihalbinsel zu suchen ist. Seine Gleichsetzung mit dem dschebel mûsâ (2244 Meter hoch) gehört erst der christlichen Mönchstradition an. Jedenfalls lag der Horeb beträchtlich nördlicher; Lina Eckenstein (A History of Sinai 1921) findet ihn bei den von Flinders Petrie zuletzt erforschten ägyptischen Tempelruinen von serâbît el-châdem, was freilich auch nicht zu beweisen ist. Die Übertragung des Namens Sinai auf die heute sogenannte Sinaihalbinsel gehört erst den jüngsten biblischen Quellen an (Num 33 Ps). | **5** Nach dem Abzuge von Kadesch gibt es keine ursprünglichen Mosetraditionen mehr; denn die Sage von der an dem Banner (nês) befestigten ehernen Schlange scheint mit dem Altar Jahve-nissi (Ex 17, 15f.) zusammenzuhängen, die Baalpe orgeschichte (Num 25, 1–5) ist keine alte Sage, sondern eine aus späteren Kultbräuchen erwachsene lokale Legende, und Moses Tod im Lande Moab auf dem Pisga erweist sich schon dadurch, daß niemand das Grab Moses dort kennt (Dt 34, 1. 5–6), als nicht auf lokaler Sagentradition beruhend. Die Botschaften an Edom und den König Sichon sendet nicht Mose, sondern Israel (Num 21, 21), und beim Kampfe mit Sichon sowie in der Bileamgeschichte

wird Mose nicht genannt. | **6** Der Name Mose (mšh) wurde in Ri 18, 30 später aus religiösen Bedenken durch Einfügung eines kleinen n in Manasse (mⁿšh) korrigiert. | **7** Der Name kommt wahrscheinlich von pāsaḥ = „hinken" und wird sich auf einen um das Kultobjekt aufgeführten Hinktanz beziehen, vgl. den ṭawāf der alten Araber (heute noch in Mekka). | **8** Vgl. dazu Greßmann, Mose und seine Zeit S. 56ff. | **9** Bis in Hiskias Zeit gab es eine solche eherne Schlange, nehuštān genannt, im Tempel von Jerusalem (II Kön 18, 4). | **10** Das Einholen des Rechtes durch das Orakel heißt tōrā (eig. „Werfen" der Lose); das Wort hat dann die allgemeine Bedeutung von Gesetz gewonnen. | **11** Noch in der elohistischen Erzählung Ex 33, 7–11 ist diese Verbindung nicht vorausgesetzt, vgl. Rich. Hartmann, Zelt und Lade, ZATW, XXXVII, 1917/18, S. 209ff. | **12** Auf den minäischen Inschriften von El-'Ölā in Arabien kommen die Ausdrücke lw' und lw'h im Sinne von Priester und Priesterin vor; wenn das ursprünglich Levit (Levitin) bedeutet, so würde daraus folgen, daß levitische Priester nicht nur nordwärts, sondern auch südostwärts gewandert wären.

§ 27. Jahve, der Gott der Wüste

Die Verehrung des Gottes Jahve ist in der Wüste heimisch; bezeugt ist sie nicht nur bei den Hebräern, sondern auch bei aramäischen Stämmen des 8. Jhrh.s[1]). In Israel, dessen religiöse Zustände uns zuerst unter David greifbar entgegentreten, begegnet neben lokalen Baalkulten auch Jahvekult sicher in Gibeon (II Sam 21, 6. 9; I Kön 3, 4) und in Silo, wo die Lade Jahves im Tempel aufgestellt war und von einem erblichen Priestertum gehütet wurde. Der solenne Name dieses Gottes der Lade war Jahve Sebaoth[2]), (ṣᵉbā'ōt = Heere); man bezog diesen Namen vermutlich auf die Eigenschaft Jahves als Kriegsgott. Daneben aber finden sich in der volkstümlichen Anschauung der Israeliten in Kanaan noch mannigfache andere Vorstellungen von Jahve; er erscheint als Gewittergott[3]), als Himmelsgott, als Berggott (I Kön 20, 23), als Vegetations- und Kulturgott, als Schutzgott des Volkes. Als den eigentlichen Wohnsitz ihres Gottes betrachteten die Israeliten auch nach ihrer Ansiedlung in Kanaan den Sinai, einen Berg der nordarabischen Wüste, dessen Lage östlich der edomitischen Araba oder weiter südwärts östlich des ailanitischen Meerbusens zu suchen ist[4]). Von dort, glaubten sie, kam der Gott seinen Verehrern, wenn sie bedrängt wurden, jeweilig zu Hilfe (Ri 5, 4f.)[5]). Vor allem unter den Stämmen des Südens, die später zum Volke Juda zusammenwuchsen, wurde der Wüstengott Jahve seit alters verehrt. Ihr Hauptheiligtum war Kadesch, wo Jahve durch sein Orakel das politische und soziale Leben der Stämme ordnete[6]).

Über das ursprüngliche Wesen Jahves gibt der Name selbst nur unsichere Auskunft, da seine Deutung umstritten ist[7]). In der Wüste tritt Jahve vor allem als Feuerdämon auf: er erscheint in der Waberlohe, die das Volk auf der Wüstenwanderung begleitet (Ex 13, 21; 14, 19ff.; Num 14, 14), und feuerartig ist sein Wesen auch am Sinai, speziell am Dornbusch, als dessen Bewohner er galt (Dt 33, 16; Ex 3, 2–4a. 5. 7–8)[8]). Im allgemeinen trägt dieser älteste Jahve noch stark dämonenhaften Charakter; mehr Dämon als Gott ist er, wenn er Mose des Nachts überfällt (Ex 4, 24–26) oder in der Pässachnacht blutlechzend umherzieht

(Ex 12, 21ff.). Dem entspricht der Zauber, den man gegen ihn anwendet (Ex 4, 25; 12, 22f.). Auf dieser Stufe der Anschauung fehlen Spekulationen über das Wesen des Gottes und Kosmogonien; der Gott hat nicht Weib und Kind, oder gar Eltern; einsam haust er auf seinem Berge in der Wüste oder zieht an der Spitze seines Dämonenheeres in den Kampf.

Über die Entstehung dieses Jahvekultes läßt sich nichts ausmachen. „Gestiftet" wurde die Jahvereligion niemals[9]); der Mose, den wir kennen, ist nicht Religionsstifter, sondern der Ahnherr der Priester von Kadesch, also eine mit dem dortigen Kulte verknüpfte Sagengestalt; ob und was für ein geschichtlicher Kern hinter derselben liegt, ist mit unseren historischen Mitteln nicht mehr auszumachen[10]).

---

1 Beweis dafür sind die Namen der aramäischen Fürsten 'Azrijau von Ja'udi und Jaubi'di (= Ilubi'di) von Hamat, von denen der eine unter Tiglatpileser III., der andere unter Sargon II. erwähnt wird. Über sonstige Belege für das angebliche Vorkommen des Jahvenamens vgl. H. Zimmern, KAT 466ff. Das Vorkommen des Gottesnamens Jahve in Babylonien ist zweifelhaft, seine Gleichsetzung mit dem babylonischen Gotte Ea jedenfalls unrichtig. | **2** Man streitet, ob unter den Heeren die Scharen der Israeliten oder die Sterne (vgl. Ri 5, 20) oder allgemein die den Gott begleitenden Dämonen verstanden wurden. Gegen die erste Deutung spricht das Fehlen des Artikels bei ṣebā'ōt, gegen die zweite der Plural von ṣebā'ōt; die Sterne heißen sonst immer „das Heer des Himmels"; die dritte Deutung ist deshalb wohl die wahrscheinlichste und würde an „das Heer der ʾēlōhīm" (Gen 32, 1—2) erinnern. Man versteht jahwā ṣebā'ōt allgemein als Genetivverbindung, obwohl die Abhängigkeit eines Genetivs von einem Eigennamen auffällig ist; vielleicht ist ṣebā'ōt ursprünglich als Apposition zu jahwā gedacht gewesen, d. h. man hätte ähnlich wie die Vielheit der ʾēlōhīm, auch diese Vielheit der ṣebā'ōt mit jahwā identifiziert. | **3** Vgl. hierzu Ex 19, 16; 20, 18; I Kön 18, 36ff.; 19, 11f.; II Kön 2, 11f. Der Donner ist die Stimme Jahves (Ex 19, 19 vgl. Hi 37, 5), die Blitze seine Pfeile (Ps 18, 15; Hab 3, 11 vgl. Sach 9, 14), der Regenbogen seine Schußwaffe (Gen 9, 13). Die Vorstellung des Gewittergottes hat vor allem die Farben hergegeben für die Schilderungen der Epiphanie des Gottes (des sog. „Tages" Jahves). | **4** Die Frage hängt mit der anderen zusammen, ob der Schwiegervater Moses nach der ältesten Überlieferung Keniter oder Midianiter war. Die Keniter wohnten im Südwesten des Toten Meeres. Die Lage von Midian steht fest durch die griechischen Geographen (Ptolemaeus VI 7, 2 vgl. Jos. ant. II 257; Euseb. Onom. p. 276). | **5** Vgl. auch § 25 Anm. 10 und § 26 Anm. 4. | **6** Die Anschauung vom Wohnsitz Jahves in Kadesch ist nicht durchgedrungen, und eben deshalb die Sinaiepisode in die Erzählung von der Wüstenwanderung eingeschaltet. | **7** Unrichtig sind die alten Erklärungen des Namens als der „Seiende" (Ex 3, 14) oder der „ins Dasein Rufende". Etymologisch mögliche Deutungen sind der „Herabfahrende", der „Fällende" (Donnergott), der „Zerstörer", der „durch die Lüfte fahrende". Seit 1520 ist die falsche Aussprache Jehova trotz des schon damals erhobenen Protestes einzelner Gelehrter verbreitet worden. Die richtige Aussprache ergibt sich aus der Wiedergabe der samaritanischen Aussprache bei Theodoret ('Iaβé) und Clemens Alexandrinus ('Iaouέ), sowie aus der Aussprache des Wortes in theoforen Gottesnamen (jāhū, jō). | **8** Vgl. auch Gen 15, 12. 17; 19, 24; I Kön 18, 38 u. a. Neuerdings betrachten manche den Sinai als einen alten Vulkan, vgl. § 25 Anm. 10. | **9** Die übliche rationalistische Umsetzung der Sage in Geschichte läßt Mose eine prophetische Offenbarung Jahves erleben und darauf den ihm bekanntgewordenen Gott, den er daneben (von den Kenitern oder Midianitern) übernommen haben soll, den hebräischen Stämmen als ihren Volksgott verkünden. Den Inhalt dieser neugestifteten Jahvereligion pflegt man zusammenzufassen in dem selbstverständlichen, also inhaltlosen Satze: Jahve der Gott Israels, und Israel das Volk Jahves. Eine feierliche Religionsstiftung durch Mose in Kadesch nimmt auch H. Greß-

mann noch an; der Untergang der ägyptischen Verfolger in den durch vulkanisches Erdbeben aufgepeitschten Wogen des Schilfmeeres bei ʿAkaba soll die Hebräer von der Macht des benachbarteten midianitischen Vulkangottes vom Sinai, Jahve, überzeugt und Mose zur Beseitigung der Elim und Einführung des von den Midianitern erlernten Jahvekultes bewogen haben. Ein durch rationalistische Auslegung der Sage erfundener historischer Roman! | **10** Ein für die Geschichtlichkeit der Gestalt Moses am meisten einleuchtendes Argument wäre der Name Mose, der ägyptischer Herkunft ist (äg. msj = Sohn, vgl. Namen wie Ahmose, Thutmose u. a.); doch beweist auch ein solcher Name strenggenommen nur, daß zwischen den Südstämmen und Ägypten alte Beziehungen bestanden haben. Auch sonst finden sich ägyptische Namen gerade unter den Leviten (Pinchas, Chofni, Putiel, Paschchur).

§ 28. Jahve und die kanaanäischen Kulte

Mit der Ansiedlung in Kanaan wurden die Hebräer, nicht nur die Nordstämme, sondern auch Juda, zu Bauern, deren wichtigstes Nutztier nicht mehr Schaf und Ziege, sondern das Rind war. Commercium[1]) und Connubium[2]) führten zur allmählichen Verschmelzung mit den einheimischen Kanaanäern. Zugleich wurde eine Gemeinsamkeit der Kulte angebahnt, besonders durch die Aneignung der einheimischen Acker-, Wein- und Obstkultur, deren Technik die Hebräer von den Kanaanäern lernten und mit der sie zugleich die kanaanäischen Vegetationskulte übernahmen. Von Haus aus hatte der Gott der Wüste mit den Erzeugnissen der Bodenkultur nichts zu tun; im Wachsen der Saat, im Reifen der Trauben und Oliven spürte man anfangs nicht das Walten Jahves, vielmehr dankte man die Früchte des Landes den Baalen hier und dort, und ihnen opferte man deshalb nach der Weise der Einheimischen. Ein bunter Kreis von Geistern, Dämonen, Göttern und Göttinnen war es, in den Jahve hier eintrat und den er vorderhand ruhig neben sich dulden mußte. Aus den verstreuten Angaben der Quellen läßt sich ein gewisses Bild dieser alten religiösen Zustände gewinnen. In Jerusalem z. B. wurde im Tempel Jahves bis zur Zeit Hiskias ein Schlangendämon Nechuschtan mit Opfern verehrt (II Kön 18, 4), und in besonderen Gemächern des Tempels woben Tempelsklavinnen Röcke für die Aschera (II Kön 23, 7 LXX); an einem der Stadttore Jerusalems lag eine Kultstätte der Bocksdämonen (II Kön 23, 8 LXX[3]), und im Südosten der Stadt opferte man am Schlangenstein bei der Rogelquelle (I Kön 1, 9) sowie bei der Gichonquelle (I Kön 1, 33. 38. 45). Wie hier, so gab es an anderen Kultstätten („höhen") eine Vielheit von Geistern und Dämonen, die zusammen als „die Dämonen" (hāʾᵃlōhīm) bezeichnet wurden[4]). Rechnet man hinzu, daß z. B. Saul durch die Totenbeschwörerin zu ʿEndor den Totendämon Samuels zitieren läßt (I Sam 28, 4 ff.), daß eine „kluge Frau", d. h. eine Zauberin oder Wahrsagerin, David besucht (II Sam 14, 2; vgl. 20, 16), daß in Davids Hause ein menschenähnliches Idol verehrt wurde (I Sam 19, 13), und daß in seinem Geschlechte zu Bethlehem ein geregelter Geschlechterkult mit jährlichem Opfer bestand (I Sam 20, 6. 29), so ergibt sich das Bild eines sehr bunt gestalteten Götter-, Dämonen-, Ahnen- und Totenkultes, welcher noch unter den Israeliten und Judäern der früheren Königszeit blühte.

Das Verhältnis Jahves zu diesen lokalen Göttern und Dämonen konnte gewiß sehr verschieden vorgestellt werden. Hie und dort mag ein besonders angesehener Baal seine Selbständigkeit behauptet haben; in der Regel jedoch wird Jahve zum Herrn (ba'al) der Kultstätte geworden sein. Jahve wurde deshalb in alter Zeit auch von den Israeliten und Judäern unbefangen als Baal bezeichnet[5]); er galt als Spender der Feld- und Gartenfrüchte, des Regens und der Dürre, also als ein echter Vegetationsgott, der wie die alten kanaanäischen Baale in Stiergestalt vorgestellt und abgebildet wurde[6]). Er wohnte fortan an den einzelnen Ortsheiligtümern, deren lokale Mythen und Sagen sich mit ihm verbanden und die nunmehr als Stiftungen Jahves selbst galten, der hier in der Vorzeit den Ahnen erschienen war und ihnen den Bau der Kultstätte befohlen hatte. So konnte unter Umständen eine volkstümliche Differenzierung der einzelnen Göttergestalten eintreten, für die z. B. der Gott von Betel (Gen 31, 13), der von Dan und Beersaba (Am 8, 14) usw. als besondere Götter gelten konnten[7]). Zugleich blühte, wie überall unter polytheistischen Verhältnissen, das Wallfahrtswesen (Am 4, 4; 5, 5; 8, 14; Hos 4, 15). Die sonst an der Kultstätte vorgestellten und verehrten Geister und Dämonen wurden als Diener und Gefolge dem Hauptgotte untergeordnet; ein beredtes Zeugnis von diesen Volksvorstellungen geben neuerdings die Papyri von Elephantine, in denen von allerlei männlichen und weiblichen Kultdämonen die Rede ist, die neben Jahve traten und zum Teil an seinem Kulte teilnahmen. Einen Gegensatz zwischen Jahve und diesen Geistern und Dämonen empfand man meist nicht; in den Pluralbegriff hā'ᵃlōhīm schloß man Jahve mit ein[8]). Der Widerspruch, der in der Lokalisierung des Wüstengottes an den Kultstätten Kanaans und in dem gleichzeitigen Glauben an seinen Wohnsitz in der Wüste lag, wurde anfangs, wenn man ihn überhaupt empfand, in naiver Weise gelöst durch die Vorstellung vom „Namen“[9]) oder „Gesicht“ Jahves[10]), die an der Kultstätte gegenwärtig gedacht wurden, oder vom „Boten (Engel) Jahves“[11]), den der Wüstengott zu seinen Verehrern sandte. Auf die Dauer indes konnte der Gegensatz zwischen dem Jahve vom Sinai und dem Jahve-Baal durch keine Formel ausgeglichen werden; Jahve trat schließlich als scharfer Angreifer der Baale auf, und sein Sieg über jene ist der Inhalt der Religionsgeschichte Israels in vorexilischer Zeit.

---

1 Jahrmärkte fanden bes. an den Festen statt (vgl. z. B. Dt 33, 19; ferner den Markt an der Terebinthe von Mamre (Hieron. ad Sach 11, 5; ad Jer 31, 15; Chron. pasch. ed. Dind. I 474). | **2** Vgl. Gen. 34; 38; Ri 9, 3; auch Ri 3, 6; Ex 34, 16. | **3** Lies bāmat hasse'īrīm. | **4** Der Ausdruck ist ursprünglich ein echter Plural (vgl. persisch jāzdān) und wird auch so noch vielfach in alter Zeit konstruiert (noch in der aram. Papyri von Elephantine). Vgl. dazu Ortsnamen wie 'Elīm (Ex 15, 27) oder Be'er-'elim (Jes 15, 8); ferner Agatharchides (Diod III, 42 f.) über die Dämonen von Phoinikon (τοῖς ἐν τῷ τεμένει θεοῖς). — Die Phöniker gebrauchten ähnlich אלם und אלבם (vgl. auch karthagisch alunim). Vgl. gebā'ōt. | **5** Auf Jahve wird wohl der Ausdruck „Baal“ in Personennamen der althebräischen Zeit zu beziehen sein, wie in Jerubbaal (Ri 6, 32; 7, 1; II Sam 11, 21 LXX), Ischbaal (II Sam 3, 7 u. a.), Meribaal (II Sam 4, 4 u. a.); Ischbaal war der Sohn Sauls, Meribaal sein Enkel. Unter den Kriegern Davids findet sich einer namens Ischbaal (II Sam 23, 8 LXX). Derlei Namen kommen auch bei den Nachbarn Israels

vor, z. B. in Phönikien Merbalos u. a. Im Nordreiche haben sich die mit Baal zusammengesetzten Namen lange erhalten, wie auch die Ostraka von Samaria aus dem 9. Jhrh. zeigen; in Juda verschwinden sie (wenigstens in unseren Quellen) nach David. | **6** Das ist, wie Gen 49, 24, Dt 33, 17 zeigen, schon alt. Jerobeam I. stiftete bekanntlich die goldenen Stierbilder für die Reichstempel von Betel und Dan (I Kön 12, 28 f.). | **7** Die einzelnen lokalen Jahvegestalten hatten dementsprechend auch besondere Namen (Ri 6, 24; Gen 16, 13; 21, 33; 22, 14; 33, 20; 35, 7; vgl. Ex 17, 15). | **8** Der Ausdruck ist so eingebürgert gewesen, daß er sich auch hielt, als man bei demselben nur noch an Jahve selber dachte, so daß am Ende ha'ălōhīm=Jahve wurde. | **9** So ist z. B. die Lade šem jahwā (der Name Jahves) Ri 6, 2. Vom Boten Jahves heißt es, daß der „Name" Jahves in ihm sei (Ex 23, 21). Man dachte sich ursprünglich den am Kultort gesprochenen oder geschriebenen Namen des Gottes als magisch wirkend. | **10** Daher sagt man: „das Gesicht Jahves sehen", wenn man vom Besuch der Kultstätte spricht. Nach Ex 33, 12—15 will Jahve auf dem Sinai bleiben, während sein „Gesicht" die Israeliten nach Palästina begleitet. Der Ausdruck „Gesicht" einer Gottheit ist auch sonst semitisch: die phönikische Göttin Tanit wird als „Gesicht Baals" (pᵉnē ba'al) bezeichnet; vgl. auch den Ortsnamen Pᵉnū'ēl. Ursprünglich ist bei dem „Gesicht" an das Bild des Gottes im Heiligtum gedacht. Dies ist gemeint, wenn z. B. der Ägypter vom Schauen des Gottes oder seiner Schönheit redet (Erman, Ägyptische Religion², S. 57, 63, 68). | **11** Das Wort „Engel" (griech. ἄγγελος) bedeutet Bote und ist Übersetzung des hebräischen mal'āk Bote). „Der Bote Jahves" weilt als Vertreter des Sinaigottes an den einzelnen Kultstätten und in Palästina (vgl. z. B. Ri 5, 23; Ex 14, 19; 23, 20). Die Vorstellung ist indes ein wesenloser Schatten geblieben; daher auch das Nebeneinander Jahves und seines Boten in den Sagenerzählungen (z. B. Gen 16, 1 ff.).

§ 29. Die Kultstätte

Der Kultus Jahves in Kanaan war an die rechtmäßigen lokalen Kultstätten gebunden (Ex 20, 24). Zumeist waren es ältere Heiligtümer der Baale, die die Hebräer von den einheimischen Kanaanäern übernommen hatten[1]) und die wohl wegen ihrer gewöhnlichen Lage auf Anhöhen oder Hügeln bāmā hießen[2]). Das Recht der Jahveverehrung auf diese „Höhen" begründet die Sage, indem sie erzählt, wie Jahve hier zuerst den Ahnen des Volkes erschienen sei[3]); dabei verschmolzen vielfach lokale Sagengestalten mit der Vorstellung von Ahnen der Stämme und des Volkes.

Voraussetzung des lokalen Kultes ist die im Fetisch- und Dämonenglauben wurzelnde Vorstellung von der besonderen Gegenwart des Gottes an einer bestimmten Stätte; im Jahvekulte sind die alten Kultgegenstände, Stein, Baum oder Quelle, die überall an den Kultstätten vorhanden waren, zu bloßen Symbolen für die Gegenwart des nicht mehr an den Gegenstand gebundenen Gottes geworden. Neben die ältere Vorstellung, daß der Gott an der Kultstätte wohnt (Gen 28, 16 f.)[4]), tritt als wirksamere die andere, daß er zur Kultstätte kommt, wenn man ihn anruft (Ex 20, 24). Die am Heiligtum Betenden und Opfernden sind von der leibhaftigen Gegenwart des Gottes während der Kulthandlung ebenso überzeugt[5]), wie derjenige, der sich zum Zweck der Inkubation an heiliger Stätte schlafen legt und den die Gottheit im Nachtgesicht besucht und anredet. Die Kultgegenstände, ihres Fetischcharakters mehr und mehr entkleidet, haben sich daher in dem höheren Kulte der Kanaanäer wie der Israeliten zu steinernen Stelen (maṣṣēbā) und hölzernen Pfählen ('ᵃšērā) gestaltet, die an keiner

Kultstätte Jahves, auch in Jerusalem nicht (II Kön 23, 6), fehlten. Auch Idole, welche die tierische[6]) oder menschliche Gestalt des Gottes nachbildeten, haben die Hebräer in Kanaan kennengelernt, hölzerne Schnitzbilder (pᵉsīlīm z. B. im Gilgal Ri 3, 19) und mit Metallblech überzogene (ʾēfōd[7]) z. B. Ri 8, 26f.; 17f.; I Sam 21, 10) oder gegossene Bilder (massēkā).

An den kleineren Kultstätten gab es meist keinen Tempel; höchstens errichtete man eine Halle (liškā)[8]) für die Opfermahlzeiten (I Sam 9, 22). Tempel baute man nur dort, wo etwas zu hüten war, ein wertvolles Kultobjekt oder Götterbild; der Tempel galt dann als „Haus des Gottes". So besaß der Efraimit Micha einen Tempel für sein Jahveidol (Ri 17, 5), so gab es Tempel in Silo (I Sam 1, 9; 3, 3ff.), Nob (I Sam 21, 10), Jerusalem (I Kön 6–8), Betel (Am 7, 13; 9, 1), vermutlich auch in Dan (I Kön 12, 29) und in ʿOfra (Ri 8, 27). In solchen Tempeln bewahrte man auch Weihgeschenke auf (I Sam 21, 10), und der den Tempel hütende Priester wohnte darin (I Sam 3, 2ff.).

---

1 Vgl. Dt 12, 2ff.; Hes 20, 28. Für einzelne Kultorte liegen ausdrückliche Zeugnisse vor: Sichem (Ri 9, 3f.), Betel (Ri 2, 1a. 5b) und bes. Jerusalem (II Sam 24). | **2** bāmā war bei den Kanaanäern die übliche Bezeichnung der Kultstätte. Eine semitische Etymologie des Wortes ist nicht bekannt; indes gegen den Vorschlag, es mit dem griechischen βωμός zusammenzubringen, spricht die Bedeutung „Berghöhe", die das Wort im Assyrischen stets, im Hebräischen öfters hat, während βωμός zu griechisch βᾶ- in ἔβαν, βᾶμα, βέβᾶλος gehört (dem βωμός entspricht dem Sinne nach das hebr. māḳōm = Kultstätte). bāmā bezeichnet dann jede lokale Kultstätte; jedoch hat es in altisraelitischer Zeit (vgl. I Sam 9, 12ff.) noch nicht den üblen Sinn, den es seit dem Deuteronomium bekommen hat. | **3** Vgl. die Sagen von Beerlachairoi (Gen 16, 1–14), Beersaba (Gen 26, 23), Mamre (Gen 13, 18; 18, 1–15), Sorʿa (Ri 13, 2–23), Jerusalem (II Sam 24, 10–25), Mispa (I Sam 7, 10–12), Bokim (Ri 2, 5), Betel (Gen 12, 8; 28, 10–22; 35, 1–7), Sichem (Gen 12, 6f.), ʿOfra (Ri 6, 11–24), Gilgal (Jos 5, 13–15), Pnuel (Gen 32, 22–33), Machanaim (Gen 32, 2–3). | **4** Daher ist der Zion der „Berg Jahves", und der Tempel das „Haus Jahves". | **5** Daher die Sitte des Schweigens, wenn die Gottheit zum Opfer naht; dem lateinischen favete linguis entspricht das hebräische: „Stille vor Jahve" (Sef 1, 7; Hab 2, 20; Sach 2, 17). | **6** Als Baal wird Jahve in Stiergestalt dargestellt (in Betel und Dan I Kön 12, 29); als Gott von Betel heißt er in Gen 49, 24 „der Stier Jakobs, der Hirt des Steines Israels", vgl. Dt 33, 17. | **7** Neuerdings wird von zahlreichen Forschern bestritten, daß ʾēfōd ein Idol bedeute. Man hält dann ʾēfōd für ein Orakelinstrument, etwa eine Orakeltasche, in welcher die heiligen Lose geworfen seien. Andere glauben, daß das Wort ʾēfōd von späteren Schriftgelehrten in den Text gesetzt sei für ein anstößiges Wort, wie „Gott" (Moore), „Lade" (Arnold), „Stier" (Budde). | **8** liškā ist wahrscheinlich dasselbe Wort wie das griechische λέσχη.

§ 30. Die Kultbräuche

Wie überall im entwickelten Götterglauben, bestand auch bei den Israeliten die Ausübung des Kultes in einer Fülle verschiedenartiger Handlungen, die, aus der Zeit des Zauber- und Dämonenglaubens vererbt, teils unverstanden als rudimentäre Bräuche fortlebten, teils unter Einwirkung des entwickelteren Götterglaubens allerlei Umdeutungen erfahren hatten. Viele unter ihnen gehörten zu den regelmäßig im Jahvedienst

beim Besuch der Kultstätten geübten Riten, während andere unabhängig davon sich erhielten oder doch nur in loserer Beziehung zum Jahvekulte standen.

Vom Jahvekult unabhängig war jener Komplex von Handlungen und Vorstellungen, der dem Gebiete des Totenkultes angehörte. Manche von diesen, wie die Totenbeschwörung (I Sam 28), konnten, weil bei ihnen der Gedanke an die dämonische Macht der Totenseele lebendig bleiben mußte, dem Jahvekulte niemals eingegliedert werden; andere hat der Jahvekult in alter Zeit neben sich geduldet, wie das Ritzen und Haarscheren für die Toten (Lev 19, 27f.; 21, 5; Dt 14, 1), bis am Ende nur noch ein Teil dieser Trauerbräuche in Übung blieb, und zwar teils als unverstandene und nur durch die Sitte gebotene oder durch neue Motive gestützte Riten, teils auch neubelebt durch die unversiegbaren psychologischen Quellen uralten Seelenglaubens. Ähnlich steht es mit zahlreichen Bräuchen des Zauberkultes. Soweit der ihm zugrunde liegende Gedanke an die Wirkungen der Geister und Dämonen verblaßte, konnten zauberische Handlungen dem Jahvekulte assimiliert werden; die Zauberhandlung, nun nicht mehr Wirkung des im Zauber agierenden Dämons, wurde zum „Wunder", zu welchem der frei handelnde Gott einen begünstigten Menschen, vor allem auf sein Gebet hin, befähigte[1]). Auch das Zauberwort erhielt sich als Beschwörung, Fluch oder Segen in Kraft. Nicht nur im Jahvekulte blieben diese in Übung in Form des priesterlichen Beschwörungsgebetes (Num 10, 35f.), des priesterlichen Segens (Num 6, 24–26; Gen 14, 19f.) und Fluches (Num 5, 21ff.), sondern auch unabhängig davon im privaten Leben. Sehr lebendig war im Volke bis in späteste Zeit der Glaube an die magische Wirkung des Fluch- und Segenswortes[2]). Des weiteren hat der Jahvekult auch das weite Gebiet der Mantik mit den mancherlei Methoden der Zeichendeutung und Orakelfindung teils neben sich geduldet, teils sich eingegliedert. Im allgemeinen gilt der Satz: überall, wo der Gedanke an die Dämonen ausgeschaltet und der Zauber als eine von Jahve verursachte oder durch ihn gewissen Gegenständen (Amuletten, Orakelinstrumenten) mitgeteilte magische Wirkung verstanden werden konnte, bestand die Möglichkeit einer Assimilation.

Andere kultische Bräuche, besonders des privaten Lebens, standen in der alten Zeit zum Jahvedienste in gar keiner oder höchstens ganz loser Beziehung. Dahin gehört vor allem die Beschneidung, eine alte, auch bei anderen Westsemiten übliche Zauberzeremonie, die ursprünglich beim Eintritt ins Pubertätsalter vorgenommen wurde[3]). Dahin gehören ferner die Tätowierungen auf Hand und Stirn, die ebenso wie die Amulette ursprünglich Schutzmittel gegen dämonische Gefahren bedeuteten[4]), ferner die Waschungen nach sexuellen und anderen Verunreinigungen, in denen man gleichfalls ursprünglich Wirkungen von Dämonen zu spüren meinte[5]). Auch die Enthaltung vom Blutgenuß und vom Fleisch gewisser Tiere (Lev 11; Dt 14, 7ff.) kann in diesem Zusammenhang erwähnt werden.

In Beziehung zum Jahvekulte selbst konnten manche dieser Bräuche treten, indem man sie als Bedingungen für die Zulassung zu demselben

ansah[6]). Enthaltung von Verunreinigungen und Waschung vor dem Kult waren erforderlich, letzteres, um den Menschen in einen für die Berührung mit dem Göttlichen geeigneten „heiligen" Zustand zu versetzen[7]). Das gleiche Motiv der Scheidung vom Profanen und der „Heiligung" liegt vor in dem Ausziehen der Sandalen[8]) und dem Anlegen von Kultkleidern[9]) und Schmucksachen[10]).

Auch die eigentlichen Kulthandlungen, d. h. solche, die die Gottheit beeinflussen sollen, sind ursprünglich Zauberhandlungen. Manche von ihnen wurden am Kultobjekte selbst vorgenommen, wie das Küssen des Idols (Hos 13, 2; vgl. I Kön 19, 18) oder das Streicheln desselben, eine Sitte, an die noch die Redewendung „das Gesicht Jahves streicheln" erinnert[11]). Weiter gehören zu den im alten Israel üblichen Kulthandlungen Tanz, Selbstverwundung und Prostitution. Der Kulttanz[12]) findet sich in verschiedener Form, z. B. als Kriegs- und Siegestanz (Ex 15, 20; Ri 11, 34; I Sam 18, 6; 21, 12 vgl. 30, 16) oder als Vegetations-, Regen- und Erntetanz (Ri 21, 21)[13]). Die Selbstverwundung ist als israelitischer Kultbrauch durch Hos 7, 14 (LXX) bezeugt[14]). Auch die Prostitution war Kulthandlung[15]); ihr dienten die männlichen und weiblichen Hierodulen, welche den Namen ḳādēš und ḳedēšā (Heilige)[16]) führten; bezeugt ist die kultische Prostitution sowohl im Nordreiche (Am 2, 7; Hos 4, 14) als auch in Juda (I Kön 14, 24; 15, 12; 22, 47; II Kön 23, 7).

Alle diese bisher erwähnten Kulthandlungen aber treten in ihrer Bedeutung zurück hinter denjenigen, die infolge der außerordentlichen Wandlungsfähigkeit ihrer Bedeutung für die höhere Entwicklung der Religion die bedeutsamsten geworden sind: Gebet und Opfer.

---

1 Eine Nachwirkung der Zaubervorstellung bleibt beim „Wunder" insofern, als eben nur bestimmte Menschen zu Wunderhandlungen oder zu wunderwirkenden Gebeten fähig sind; daher die Bedeutung der Fürbitte, wie sie z. B. die Propheten üben. | **2** Z. B. Ri 17, 2; I Sam 17, 10; II Sam 21, 21; I Kön 8, 31; Neh 5, 13; Lev 5, 1; vgl. Jes 58, 9; Prov 6, 12–14. In Sage und Legende ist das Motiv sehr beliebt (Gen 27; 48, 9 ff.; Num 22–24; Jos 10, 12 f.; Ri 9, 7–20; II Kön 2, 24; 6, 18). Daß hier überall ein alter Dämonenglaube nur verblaßt ist, zeigt sich noch darin, daß die Fähigkeit zum Sprechen magischer Worte besonders „Gottesmännern" oder Sterbenden (vgl. die Segens- und Fluchworte in den Vätersagen) zugeschrieben wird. | **3** Vgl. § 9 Anm. 5. | **4** Jes 44, 5; Ex 13, 9. 16; die Zeichen auf der Stirn heißen ṭōṭāfōt. – Das „Kainszeichen" (Gen 4, 16) ist vermutlich ein analoges Abzeichen des Keniterstammes gewesen. Bei anderen Wüstenstämmen finden sich wieder andere Stammeszeichen, z. B. bei arabischen Stämmen die gestutzten Schläfen (Jer 9, 25; 25, 23; 49, 32). | **5** Vgl. II Sam 11, 4; Lev 12. 15; Dt 23, 11 f. Nach Berührung einer Leiche und bei Reinigung vom Aussatz genügte später einfache Waschung nicht (Num 19, 11 ff.; Lev 14, 1 ff.); doch ist die spätere Zeit in dieser Hinsicht ängstlicher gewesen als die alte Zeit, in der z. B. die Gräber noch öfters im Hause waren (I Sam 25, 1; I Kön 2, 34; vgl. die Davidsgräber in der Davidsburg I Kön 2, 10; 11, 43; 14, 31 u. o.; Jos ant. XVI 179 ff. und später im Garten Ussa II Kön 21, 18. 26 nahe am Tempel Hes 43, 7 ff.). | **6** Die Beschneidung, vor dem Exil bloßer Volksbrauch, ist erst seit dem Exil zum religiösen Jahvezeichen geworden. Die ṭōṭāfōt sind im späteren Judentum zur Hand- und Kopftefilla (Mt 23, 5 φυλακτήρια) umgestaltet worden. | **7** Zur „Heiligung" oder „Reinigung", welche unmittelbar vor der Kulthandlung (I Sam 16, 5) oder tags zuvor (Jos 3, 5; 7, 13) oder auch zwei Tage vorher (Ex 19, 10 f.) erfolgen konnte, gehörte die Enthaltung

vom Beischlaf (Ex 19, 15; vgl. I Sam 21, 5 f.) sowie das Waschen (Ex 19, 10. 14) oder Wechseln (Gen 35, 2) der Kleider. Zur Waschung des Priesters vor der Kulthandlung vgl. Ex 30, 17 ff. | **8** Ex 3, 5; Jos 5, 15; Ps Salom 2, 2. | **9** Ex 3, 22; 12, 35; vgl. II Kön 10, 22; 22, 14. | **10** Hos 2, 15; Ex 3, 22; 11, 2; 12, 35; die Schmucksachen werden, wie die Kultkleider, nach der Feier wieder abgelegt (Ex 33, 4 ff.) Über die ursprüngliche Bedeutung des Schmuckes als Amulett s. § 8 Anm. 10. | **11** hillā 'et p^{e}nē jahwā, d. h. Jahve besänftigen, z. B. I Sam 13, 12. Daher scheint die Gebetsgeste des Ausbreitens der Hände (eig. kappaim = Handflächen) zu stammen (Ex 9, 29; Jes 1, 15). Bei den Arabern war das Streicheln der Hausgötzen beim Eingang und Ausgang üblich. — In einem ähnlich übertragenen Sinne sagte man, wenn man vom Besuch des Tempels redete: „das Gesicht des Gottes sehen", d. h. eigentlich das Bild des Gottes im Tempel sehen (vgl. § 28 Anm. 10). | **12** Der kultische Tanz erscheint von früh auf in zwiefacher Gestalt, einerseits als eine von starken Gefühlen getragene Ausdrucksbewegung, die sich allmählich selbst rhythmisiert und dadurch die Gemütserregung bis zu ekstatischem Grade zu steigern vermag, andererseits als Zauberhandlung, welche durch nachahmende pantomimische Gebärden das Tun der Dämonen zu unterstützen bestimmt ist. | **13** Das Kultfest heißt daher hag (= Tanz) vgl. arab. ḥaǧǧ. In den Baalkulten sind diese Tänze sehr verbreitet; Beispiele liefern die Baalspriester auf dem Karmel (I Kön 18, 26), die Verehrer des Baal von Tyrus (Heliodor, Aethiop. IV 16 f.). Einer der phönikischen Baale hieß der „Tanzbaal". Vielfach hatte dieser Tanz die eigentümliche Form des Hinktanzes, d. h. eines Tanzes, bei dem das eine Knie gebeugt ist (vgl. Heliodor a. a. O., I Kön 18, 21. 26); daher mag der ätiologische Zug der Sage Gen 32, 32 stammen (Gunkel), sowie der Name Pāsaḥ (פסח = hinken). Auch die Araber kennen den Hinktanz (ṭayāf). Vgl. § 22 Anm. 10 und § 26 Anm. 7. | **14** Sie hat ihre Parallelen in syrischen und kleinasiatischen Kulten; Beispiele liefern die Baalkulte (I Kön 18, 28), der Kult der „Syrischen Göttin" (Apuleius, metam. VIII 24—29) sowie die Kulte des Attis und der Bellona. Vgl. § 11 Anm. 13; § 22 Anm. 12 und 13. Welche Bedeutung die Selbstverwundung als Unterstützung des Gebetes in diesen Kulten besaß, lehrt der Umstand, daß das syrische Wort für „beten" ('ätkaššaf) die Grundbedeutung „sich verwunden" hat; vielleicht gilt das gleiche vom hebräischen hitpallēl. | **15** Vgl. § 13 Anm. 11. | **16** Die Bezeichnung ist symptomatisch für den rein rituellen Sinn der „Heiligkeit" in der Antike. Die Bezahlung dieser „Heiligen", welche dem Heiligtum zu gute kam, heißt Dt 23, 19 „Hurenlohn" und „Hundegeld". Der Ausdruck „Hund" war an den phönikischen Heiligtümern die offizielle (und dort nicht als Schimpfwort gemeinte) Bezeichnung der Prostituierten CJ Sem. I Nr. 86; Ap. Joh. 22, 15 vgl. W. Robertson Smith, Religion der Semiten 221, Anm. 449).

§ 31. Das Gebet

Jede Kulthandlung, das blutze Gebet ebenso wie das Opfer, pflegte durch die Namensanrufung des Gottes (zekär) eröffnet zu werden; daher konnte man die Kultübung als „Anrufung des Namens Jahves" (z. B. Gen 4, 26; 12, 9; 26, 25) bezeichnen. Voraussetzung des Kultes war, daß man den Namen des Gottes kannte (Ex 3, 13 ff.). Durch die Anrufung bezweckte man, den Gott aufmerksam zu machen, ihn herbeizurufen[1]) und ihm dann im „Gebete" Anliegen und Wünsche vorzutragen. Deshalb betete man laut[2]). Nach den ältesten Geschichtserzählungen zu urteilen, scheint man das Gebet ursprünglich vorwiegend an der Kultstätte und beim Kultgegenstande ausgeübt zu haben[3]); man wallfahrtete zum Kultorte, um zu beten und zu opfern (I Sam 1, 3); ein Hiskia begibt sich mit dem beleidigenden Briefe des assyrischen Gesandten in den Tempel, breitet ihn vor Jahve aus und betet (II Kön 19, 14 ff). Man pflegte, wahrscheinlich

vor und nach dem Gebete, sich zu verneigen, niederzuknieen und mit der Stirn den Boden zu berühren[4]). Das Gebet selbst scheint man knieend oder stehend gesprochen zu haben. Die Gebetsgeste war das Ausbreiten der Hände[5]).

Die älteste und häufigste Form des Gebetes ist das Bittgebet. Man bat um Schutz und Rettung in Gefahren, Rache an den Feinden, Regen, reiche Ernte, Kindersegen u. dgl. Vielfach war das Gebet mit dem Opfer verbunden[6]), oder der Betende versprach dem Gott für den Fall der Erhörung ein solches (Gen 28, 20–22; I Sam 1, 11). Häufig suchte der Betende das Mitleid des Gottes zu wecken durch Weinen und Klagen (I Sam 1, 7ff.; Hos 7, 14) oder durch allerlei Trauerzeremonien, die als „Selbstopferungen" dann den Charakter der Askese erhielten: man zerriß sich die Kleider und zog den Trauerschurz an (I Kön 21, 27), legte sich auf die Erde und fastete (II Sam 12, 16. 22)[7]) oder verwundete sich gar blutig (Hos 7, 14, LXX)[8]).

Es ist schwerlich Zufall, daß die höheren Formen des Gebetes, das Dankgebet, das Bußgebet und die Lobpreisung in den älteren Geschichtsnachrichten bis auf schwache Ansätze fast ganz fehlen[9]). Ihre selbständige Ausbildung gehört, was die israelitisch-jüdische Religionsentwicklung anlangt, erst einer jüngeren Zeit an.

---

1 Vgl. den Hohn des Elia über den Baal, der vielleicht trunken sei, spazierengehe oder schlafe (I Kön 18, 27). | **2** Wenn Hanna I Sam 1, 13 leise betet, so ist das für Eli so überraschend, daß er sie für trunken hält. | **3** Wenn die Helden der Sage oder Gottesmänner auch unabhängig vom Kultort von Jahve gehört werden, so ist das nicht ohne weiteres zu verallgemeinern. Übrigens ist die Gottesanschauung der Sagenerzähler, bes. J[2] und E, schon entwickelter als die der ältesten Richter- und Königsgeschichten; bei ihnen findet sich denn auch gelegentlich ein unabhängig vom Kultobjekt und Kultort gesprochenes Gebet (z. B. Gen 24, 12ff.). | **4** hebr. hištaḥᵃwā oder ḳādad. | **5** Vgl. § 30 Anm. 11. | **6** Ein alter Ausdruck für „beten" ist ʿātar, was dem arabischen ʿatara = opfern entspricht. | **7** Öffentliche Fasttage als regelmäßige Institution sind aus vorexilischer Zeit zwar nicht bekannt, doch konnte bei allgemeinen Kalamitäten gelegentlich die Kultgemeinde zum gemeinsamen Fasten an die Kultstätte berufen werden (Jer 36, 6). | **8** Über die ursprüngliche Bedeutung von hitpallēl s. § 30 Anm. 14. | **9** Ein Dankgebet (freilich ohne Anrede Jahves) findet sich Gen 24, 27. Ansätze des Bußgebetes liegen in der Betonung der Unwürdigkeit des Beters (z. B. Gen 32, 11), Ansätze zum Lobpreis z. B. in Ex 15, 21; Ri 5, 2ff.

§ 32. Die Opfer

Die spärlichen Nachrichten der alten Quellen lassen noch deutlich erkennen, daß die Opfersitten an den einzelnen Kultstätten in alter Zeit verschieden gewesen sind[1]). Manche unter diesen Opfersitten stammten bereits aus der Nomadenzeit, der größere Teil dagegen war kanaanäischer Herkunft. Die alte Zaubervorstellung, die vor allem den Blutriten und der Opfermahlzeit zugrunde liegt, war auf kanaanäischem Boden stark zurückgetreten hinter dem Geschenkgedanken, mit dem sich die Idee einer Speisung der Gottheit vielfach verband. Zugleich war auf dem Boden des Kultur-

landes die Sitte der Verbrennung des Opfers bei den meisten Opferarten herrschend geworden (Ri 6, 21; 13, 20; 1 Kön 18, 38).

Unter den Opfern standen auch bei den in Kanaan seßhaft gewordenen Hebräern noch immer die Opfer von Herdentieren oben an. Die nomadische Anschauung, für welche jede Schlachtung zugleich Opfer war, wirkte darin fort, daß auch jetzt noch die Schlachtung eine rituelle Form behielt (mit der Blutschüttung); aber sie brauchte nicht an der Kultstätte zu geschehen (vgl. Gen 18, 7; 1 Sam 28, 24 f.), brauchte also nicht „Opfer" zu sein. Infolgedessen zweigte sich von der einfachen Schlachtung das Schlachtopfer ab; aber beide behielten den Namen zäbaḥ (Schlachtung), und beide waren stets mit einem Schmaus verbunden. Das Schlachtopfer, bei dem das Fett der Eingeweide für die Gottheit verbrannt wurde, war das üblichste unter den Opfern der alten Zeit[2]). Eine feierlichere Abart desselben war das šäläm oder zäbaḥ šelāmīm („Heilsopfer") genannte Opfer, bei dem der Gedanke der Verbrüderung der Opfernden untereinander und mit der Gottheit im Vordergrunde stand, wie er auch in der Blutsprengung auf den Altar und auf die Opfernden (Ex 24, 6 ff.) zum Ausdruck kam[3]). Bei großen Opferfeiern, bei denen viele Tiere geschlachtet wurden, brachte man neben den zum Opferschmaus verwandten Tieren (zibḥē šelāmīm) ein ganzes Tier als sog. Ganzopfer (kālīl) oder Brandopfer (ʿōlā[4]) auf den Altar (II Sam 6, 17 f.; 24, 25); in gewissen Fällen finden sich auch schon in alter Zeit Brandopfer allein (Ri 6, 19 ff.; 13, 19 ff.; I Sam 6, 14)[5]).

Neben den Tieropfern gab es vegetabilische Opfer: Brot- und Mehlopfer. Sehr alter Brauch war das Opfern von Schaubroten, die nicht verbrannt, sondern „vor Jahve" hingestellt wurden[6]). Andere Opfer von Brotkuchen oder Mehl wurden verbrannt; sie werden häufig in den älteren Quellen erwähnt (Ri 6, 19; I Sam 1, 24; 10, 3; Am 4, 5)[7]); außerdem finden sich im späteren Gesetz eine Reihe alter Opfer dieser Art kodifiziert, wie z. B. das Opfer gerösteter Ähren oder zerriebener Körner (minḥat bikkūrīm Lev 2, 14).

Unter die Trankopfer (näsäk, Libation) ist das Blutopfer nicht mehr zu rechnen, welches nur noch als begleitender Opferritus (Blutausschütten, Blutsprengen, Blutstreichen) geübt wurde; selbständige Trankopfer dagegen waren das für Betel bezeugte Ölopfer (Gen 28, 18) und das freilich erst aus dem nachexilischen Kulte bekannte Weinopfer (Ex 29, 40)[8]).

Ihrem Anlasse nach unterschied man 1. freiwillige Opfer (nᵉdābōt), 2. Gelübdeopfer (nᵉdārīm) und 3. solche Opfer, die, weil der Gottheit gehörig (ḳᵒdāšīm), obligatorisch waren. Die letzteren bestanden in bestimmten Abgaben an den Gott oder die Priester, durch die der Genuß vom Ertrag der Herde oder des Bodens erst ein erlaubter wurde. Die Sitte, die erstgeborenen Tiere (bᵉkōrōt) des Kleinviehs zu opfern, stammte, wie die Päsachschlachtung zeigt, schon aus dem Nomadentum; in Kanaan ist dieser Brauch auf die erstgeborenen Rinder und Esel insofern ausgedehnt worden, als man erstere opferte, letzteren das Genick brach oder durch ein Lammopfer auslöste (Ex 34, 19 f. vgl. Dt 15, 19)[9]). Die vegetabilischen Abgaben von Korn, Öl, Most, Obst u. a. dagegen waren kanaanäischer Herkunft; die

späteren Gesetze kennen mannigfaltige Arten derselben mit verschiedenen Bezeichnungen: Erstlinge (bikkūrīm), Auslese (rēšīt), Zehnt (maʿᵃsēr), Abhub (tᵉrūmā) u. a., die indes in älterer Zeit sicher nicht alle nebeneinander bestanden haben, sondern wohl auf landschaftlich verschiedene Bräuche zurückgehen[10]).

Auch Menschenopfer sind im alten Israel noch gelegentlich dargebracht worden, auch dies eine Übernahme kanaanäischer Bräuche. Ob sie freilich zum Jahvekulte gehörten, ist nicht sicher zu belegen[11]). Die Kinderopfer im Tale Ben-Hinnom bei Jerusalem galten dem Mäläk (II Kön 16, 3; 21, 6; 23,10[12]), und das I Kön 16, 34 erwähnte Kinderopfer bei der Fundamentlegung mag lokalen Dämonen dargebracht worden sein. Doch ist keineswegs ausgeschlossen, daß, wie andere lokale Kultbräuche, auch Menschenopfer dem Jahve gegolten haben[13]); jedenfalls wird die alte Zeit dieselben schwerlich als grundsätzlich unvereinbar mit der Jahveverehrung angesehen haben.

Dem Opfern nahe verwandt ist das „Bannen" (häḥᵃrīm) und „Weihen" (hiḳdīš); beides war ursprünglich wesentlich gleichbedeutend und bezeichnete die Übergabe einer Sache an die Gottheit als deren Eigentum, welches damit sakrosankt, „heilig" (vgl. Jer 2, 3) war und dann keine profane Verwendung finden durfte. So weihte man der Gottheit Geld zur Anfertigung eines Idols (Ri 17, 3) oder ein wertvolles Beutestück (I Sam 21, 10), überhaupt das im Krieg erbeutete Metall (II Sam 8, 11; 1 Kön 7, 51; 15, 15. 18; II Kön 12, 19; vgl. Jos 6, 19. 24). Auch Menschen konnte man dem Gott bzw. seinem Tempel weihen, die dann als „Oblaten" (nᵉtīnīm Esr 2, 43ff.) bezeichnet wurden und die Stellung von Tempelsklaven (Hierodulen) einnahmen; sie waren Schlachtgehilfen und Tempelwächter (vgl. Jos 9, 21ff.) Eine besondere Gruppe bildeten in Jerusalem die sog. „Sklaven Salomos" (Esr 2, 55ff.), wohl eine Stiftung dieses Königs. Vielfach waren diese Tempelsklaven Ausländer (Hes 44, 7ff.)[14]). Gelegentlich muß es vorgekommen sein, daß man auch die eigenen Kinder dem Tempel weihte (I Sam 1, 11. 22. 28). Ein Teil der geweihten Personen, Weiber und Männer, diente der kultischen Prostitution; ihre Bezeichnung als „Heilige" (ḳādēš, ḳᵉdēšā) kennzeichnet sie als Eigentum des Gottes[15]).

---

1 In den späteren Priestergesetzen sind natürlich nur Kultsitten von Jerusalem und Judäa kodifiziert und dabei Bräuche sehr verschiedenen Ursprungs in ein System gebracht. Viele dieser Bräuche sind, wie längst hervorgehoben worden ist (vgl. z. B. Stade, Bibl. Theol I 161), uralt, aber z. T. erst spät dem offiziellen Kult angegliedert worden. | **2** Ein Schlachtopfer brachte man z. B. dar bei der Jahresfeier des Geschlechtes (I Sam 20, 6. 29), beim Opfer der Ortschaften auf der bāmā (I Sam 9, 13), beim Besuch der Wallfahrtsstätte (I Sam 1, 21; 2, 19), auch als Gelübdeopfer (II Sam 15, 12). — Eine genauere Beschreibung der Opfersitten in Silo gibt I Sam 2, 13ff.: darnach schlachtete der Laie, zerstückte das Tier, verbrannte das Fett und kochte das Fleisch im Kessel; der Priester erhielt ein Stück des gekochten Fleisches (in Jerusalem nach Dt 18, 3 Bug, Kinnbacken und Magen). | **3** Eine Abart des Heilsopfers war das Weihopfer (ḥaṭṭāt), über dessen Verwendung die vorexilischen Quellen ganz schweigen; nach Hes 44, 27 wurde ein durch eine Leiche verunreinigter Priester durch dasselbe wiedergeweiht; vermutlich diente es überhaupt zur Weihe des Priesters. Ebenso mag es schon in älterer Zeit in

den Fällen von Lev 5 und 15 sowie zur Weihe von Kultgegenständen (vgl. Hes 43, 18ff.; 45, 18ff.) verwendet worden sein. Das Wesentliche beim Ritus des Weihopfers ist die Blutsprengung an den Altar oder dessen Hörner. — Eine Abart des Weihopfers wiederum war das Bußzahlungsopfer (ʾāšām), welches bei unwissentlicher Aneignung oder Benutzung heiliger Gegenstände stattfand; es war ein Weihopfer verbunden mit der Restitution des angeeigneten oder benutzten Gegenstandes samt 1/5 Aufschlag des Wertes (Lev 5, 15f.). Die Zahlung von Bußgeschenken ist jedenfalls alt (I Sam 6, 3ff.; II Kön 12, 17). | **4** ʿōlā wird ursprünglich eine allgemeine Bezeichnung sein für den Anteil der Gottheit, der auf den Altar kam. | **5** II Kön 16, 15f. erwähnt das tägliche Morgenbrandopfer im jerusalemer Tempel. — Unter die Rubrik der Brandopfer fallen auch die Taubenopfer (Lev 1, 14ff.; 5, 7ff.) und natürlich die Menschenopfer. — **6** I Sam 21, 7 in Nob, I Kön 6, 20f. in Jerusalem. | **7** Im jerusalemer Ritual hießen diese Speisopfer minḥā. Ein Mehlopfer wird die tägliche Abendmincha gewesen sein (II Kön 16, 15). | **8** Das Weinopfer ist kanaanäischen Ursprungs. Auch die Wasserlibation wird erwähnt (II Sam 23, 16; vgl. I Sam 7, 6 als Sühneritus); sie war volkstümlicher Brauch, der sich als Ritus der Laubhüttenfeier erhalten hat. | **9** In der Praxis hat man offenbar trotz des allgemeinen Grundsatzes (Ex 34, 29) nur die männlichen Erstgeburten geopfert; die weiblichen indes scheint man wenigstens profaner Verwendung entzogen zu haben (Dt 15, 19). | **10** Als bikkūrīm werden bezeichnet: die Mincha vom neuen Getreide (Lev 2, 14), die Pfingstbrote (Lev 23, 17), die Abgabe der ersten Trauben (Num 13, 20; vgl. 18, 13; Jer 24, 1f.). Damit deckt sich zum großen Teil die rēšīt, die von den Früchten (Dt 26, 2. 10), von Korn, Öl, Most und Wolle (Num 18, 12; Dt 18, 4) gegeben wird. Ferner wird der Zehnt von Korn, Öl, Most erwähnt (Dt 12, 17; 14, 22f.), sowie der „Abhub" (d. h. Abgabe) (Dt 12, 6. 11. 17) z. B. vom Schrotmehl (Hes 44, 30). Das gegenseitige Verhältnis all dieser Größen in vorexilischer Zeit ist nicht näher bekannt. — Der Sinn der Erstlingsabgaben erhellt besonders deutlich aus dem Gesetze Lev 19, 23—24, wonach die ersten Früchte eines jungen Obstbaumes (die sog. ʿorlā, Vorhaut) im vierten Jahre ḳodāš hillūlīm (oder hillūlīm) lejahwā waren und erst im fünften gegessen werden durften. | **11** Mythischen Ursprungs sind die Erzählungen von der Opferung der Tochter Jeftachs (Ri 11, 31ff.) und von der nicht zur Ausführung kommenden Opferung Isaaks (Gen 22, 1ff.), die allerdings auf einheimische Menschenopfer zurückweisen. (Vgl. § 11 Anm. 7.) Vielleicht ist in Hos 13, 2 von Menschenopfern in Israel die Rede. | **12** Vgl. § 11 Anm. 7. | **13** Hes 20, 25f. setzt dies voraus, ebenso die späten Ausführungen in Jer 7, 31; 19, 6; 32, 35. | **14** Das bestätigen auch ihre Namen Esr 2, 43ff. 55ff.; Hes 44, 7. 9 setzt voraus, daß sie unbeschnitten waren. | **15** Dt 23, 18 verbietet, daß israelitische Mädchen und Knaben der Prostitution „geweiht" werden; es wird dies also vorgekommen sein, wenn auch vielleicht selten.

§ 33. Die Feste

Feste sind gemeinsame Kultfeiern an festen Tagen[1]). Die alten Feste der Hebräer entstammten teils dem Leben der halbnomadischen Viehzüchter, teils dem der Acker- und Weinbauern; ersteres gilt von dem Pāsach und dem Schafschurfest, letzteres vom Mazzenfest, Wochenfest und Hüttenfest.

Von einem Schafschurfeste besitzen wir nur gelegentliche Nachrichten, und zwar bezeichnenderweise nur aus dem Gebiete der Südstämme (I Sam 25, 2ff.; II Sam 13, 23ff.; vgl. Gen 38, 12ff.); es war mit Opferschmaus verbunden, und man wird dabei von der Wolle der Schafe dargebracht haben (Dt 18, 4). Während dieses Viehzüchterfest keine Aufnahme in die jüdische Festordnung gefunden hat, ist das beim Pāsach infolge seines zeitlichen Zusammenfallens mit dem Mazzenfeste geschehen[2]). Das Pāsach, bei

dem die erstgeworfenen Tiere im Frühjahr unter besonderen Riten geschlachtet und verzehrt wurden, war das Hauptfest der viehzüchtenden, halbnomadischen Stämme im Süden („das Fest Jahves" Ex 23, 18), wie es denn auch als das „Fest in der Wüste" in den Mosesagen eine Rolle spielt (Ex 3, 18; 5, 3; 8, 21 ff.; 10, 8 ff.). Aus Ex 12, 21 ff.; 23, 18; 34, 25; Dt 16, 1 ff. ergibt sich der Ritus des Festes: man schlachtete die Tiere bei Nacht und verzehrte sie familienweise; was übrigblieb, verbrannte man; draußen aber — so glaubte man — ging Jahve um wie ein nächtlicher Dämon; niemand wagte sich hinaus, und man schützte sich gegen ihn durch die Bestreichung von Schwelle und Pfosten mit Blut[3]). Im wesentlichen wird das Fest so schon bei den Nomaden gefeiert worden sein, nur wird man die Tiere gemeinsam geschlachtet und das Blut vielleicht an die Zeltstangen gestrichen haben[4]). Die Gemeinsamkeit der Feier löste sich in Palästina auf, und das Fest wurde ein rein häusliches Fest, das vielleicht nicht überall am gleichen Tage gefeiert wurde[5]). Das Deuteronomium machte später den vergeblichen Versuch, das Pâsach zu einem einheitlichen Tempelfest in Jerusalem umzuwandeln[6]).

Kanaanäischer Herkunft waren die drei Bauernfeste der Hebräer[7]), die in Ex 34, 18. 22 = 23, 14 ff. zum Zyklus vereinigt sind und zu denen jeder israelitische Mann nach Ex 34, 23 = 23, 17 vor Jahve erscheinen sollte: 1. Das siebentägige Mazzenfest (ḥag hammaṣṣōt) beim „Anhub der Sichel in die Saat" (Dt 16, 9), d. h. beim ersten Gerstenschnitt, wobei eine Gerstengarbe geopfert (Lev 23, 10; Jos ant. III 250 f.) und ungesäuerte Brotfladen (Mazzen) gegessen wurden; mit dem Gerstenschnitt begann die siebenwöchige Freudenzeit der Ernte (Jes 9, 2), und diese endete mit der Ernte des Weizens, die ihren Abschluß fand durch 2. das eintägige Erntefest (ḥag haqqāṣīr) oder Wochenfest (ḥag šābūʿōt); an diesem brachte man die Erstlinge der Weizenernte (Ex 34, 22; vgl. 23, 16), zwei gesäuerte Weizenbrote (Lev 23, 17), dar. Das letzte Fest im Hochsommer am Ende des altisraelitischen Jahres war 3. das siebentägige Lesefest (ḥag hāʾāsīf) oder Hüttenfest (ḥag hassukkōt); da wurden die Trauben gelesen und gekeltert, das Korn auf der hochgelegenen Tenne gedroschen und in die Scheuern gesammelt. Dies war das eigentliche Hauptfest (I Kön 8, 2; 12, 32), an dem man draußen im Freien Hütten aufschlug und eine Woche lang unter Tanz und Lustbarkeit feierte (Ri 21, 19 vgl. 9, 26 f.). Ursprünglich richteten sich alle diese Feste nicht nach dem Kalender, sondern nach der Natur, waren also Wandelfeste, und die Zeit ihrer Feier landschaftlich verschieden (vgl. I Kön 12, 32)[8]).

Im Unterschied von diesen ursprünglichen Wandelfesten gab es schon in alter Zeit zwei Feste, die, weil an den Mondlauf gebunden, festlagen: Neumondstag (ḥodäš) und Vollmondstag (šabbāt)[9]). Beide[10]) waren Tage der Erholung (II Kön 4, 23) mit Festversammlungen (Jes 1, 13 f.), Tage fröhlichen Charakters, den die Bezeichnung Hoseas als „Baalstage" (Hos 2, 11. 13) deutlich beleuchtet[11]).

1 Daher heißt das Fest mō'ēd (= Termin); daneben nennt man es ḥag (eigentlich „Kulttanz"). | **2** So wird der Ritus des Mazzenfestes, nichts Ungesäuertes zu essen, in Ex 34, 25 = 23, 18 auch für das Pāsach gefordert. | **3** Vgl. § 26 Anm. 7. | **4** Vgl. im übrigen noch § 11 Anm. 9 und § 26 Anm. 3. | **5** Ex 34, 25 = 23, 18 ordnen keinen festen Tag an. | **6** Wenn das Deuteronomium (16, 2) auch Rinder am Pāsach schlachten und das Fleisch, statt es zu braten, kochen läßt, so weist das auf Änderungen der Pāsachsitten auf kanaanäischem Boden hin. Ex 12, 3 ff. (P) ist mit seiner Forderung des Schaf- oder Ziegenlammes und der Vorschrift des Bratens wieder zur älteren Sitte zurückgekehrt. | **7** Ausdrücklich belegt ist das Weinlesefest bei den Kanaanäern zu Sichem (Ri 9, 27) und bei den Umwohnern der Terebinthe von Mamre (Sozomenus, histor. eccles. II 4). Die Beschreibung des letzteren ist bemerkenswert: „Daselbst begehen noch jetzt die Einheimischen samt den entfernter wohnenden Palästinern, Phönikern und Arabern ein prächtiges Jahresfest. In großer Zahl kommen sie zusammen, auch des Handels wegen, zu kaufen und zu verkaufen. Allesamt haben sie nämlich Interesse für das Fest, und zwar..... die Heiden wegen des Besuchs der Engel..... Außerordentlich ehren sie durch Kultübung diese Stätte, die einen....., die andern, indem sie die Engel anrufen, Wein(libationen) spenden und Weihrauch opfern oder ein Rind, einen Ziegenbock, ein Schaf oder einen Hahn. Was nämlich der einzelne für wert und gut hält, das zieht er im Laufe des Jahres sorgsam groß und hebt es auf Grund eines Gelübdes auf für die Feier des dortigen Festes für sich und die Seinigen. Weil aber alle die Stätte so verehren, oder auch weil sie befürchten, daß ihnen durch göttlichen Zorn sonst ein Unheil zustoßen könnte, haben sie daselbst keinen Verkehr mit ihren Weibern, die dem Fest entsprechend natürlich auf hübsches Aussehen und Putz besondere Sorgfalt verwenden, und wenn sich's trifft, sich öffentlich zeigen und hervortreten, noch geben sie sich sonst Ausschweifungen hin, obwohl sie gemeinsame Zelte haben und unterschiedslos zusammenschlafen. Die Stätte liegt nämlich unter freiem Himmel und ist freies Ackerfeld ohne Baulichkeiten, außer denjenigen an der Eiche, die vor alters dem Abraham gehörten, und außer dem daneben hergestellten Brunnen; dorthinein stellten sie nämlich nach heidnischem Brauche teils brennende Lampen, teils gossen sie Wein hinein oder warfen Kuchen in denselben, oder wieder andere Münzen oder Myrrhen oder Wohlgerüche. So wurde das Wasser natürlich ungenießbar infolge der Beimischung dessen, was man hineingeworfen hatte." Auch ein Altar und hölzerne Schnitzbilder werden erwähnt. | **8** Eine historische Deutung haben diese Naturfeste erst später bekommen; zuerst das Pāsach und das Mazzenfest, die mit dem Auszuge aus Ägypten zusammengebracht wurden, dann das Hüttenfest als angebliche Erinnerung an das Wohnen in Hütten (Zelten) in der Wüste, in spätjüdischer Zeit schließlich auch das Wochenfest, welches auf die Offenbarung am Sinai bezogen wurde. | **9** Im Babylonischen ist šapattu der 15. (14.) Tag des Monats von 30 Tagen. Damit hat nichts zu tun, wenn der Babylonier den 7., 14., 21., 28. jedes Monats als Unglückstag betrachtet, an welchem er aus Aberglauben bestimmte Verrichtungen, auch bestimmte Opfer unterläßt. | **10** Beide werden in alter Zeit fast immer nebeneinander genannt (II Kön 4, 23; Am 8, 5; Hos 2, 13; Jes 1, 13 f.), gehören also eng zusammen und sind verwandten Charakters. Diese Zusammengehörigkeit beider hat sich auch später, als der Sabbat eine ganz andere Bedeutung bekam, erhalten (Hes 45, 17; 46, 1. 3; Neh 10, 34; I Ch 23, 31; II Ch 2, 3; 8, 13; 31, 3; Judit 8, 6; Kol 2, 16). | **11** Einen anderen Ursprung hat der „siebente Tag" als Ruhetag. Ex 34, 21 (eine Einschaltung im jahvistischen Dekaloge) fordert, daß man in der Zeit des Pflügens und Erntens jeden 7. Tag ausruhen soll, eine humane Verordnung besonders für Sklaven und Vieh. Ex 23, 12 (eine jüngere deuteronomistische Einschaltung) fordert diese Ruhe für Sklaven und Vieh ganz allgemein jeden 7. Tag. Parallel dazu wird die Ruhe für den Acker im 7. Jahre (Ex 23, 11) und die Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Dienstjahre (Ex 21, 2 ff.) gefordert. Mit einem Festtage, einem Tage Jahves hat der „siebente Tag" ursprünglich nichts zu tun. Die Verbindung von Sabbat und siebentem Tage erfolgte erst seit dem Exil; fortan deutete man das Wort Sabbat als Ruhetag (šābat = ruhen). Vgl. zu alledem bes. Meinhold, Sabbat und Woche im Alten Testament 1905 und ders. ZAW 1909 S. 81 ff.

§ 34. Das Orakelwesen

Sehr lebendig war im alten Israel der Glaube an Vorzeichen (ʾōt). Teils verstand man darunter unerbetene, zufällige und überraschende Geschehnisse irgendwelcher Art (Gen 25, 22ff.; I Sam 10, 2ff.), besonders Träume (Gen 37, 5ff.; 40, 5ff.; 41, 1ff.; 42, 9; Ri 7, 13ff.; I Sam 28, 6. 15) und das Hören von übernatürlichen Stimmen, teils bat man ausdrücklich um sie (Gen 24, 12ff.; Ri 6, 36ff.) oder bestimmte sie selbst (I Sam 14, 8ff.; 20, 18ff.). Daraus entwickelten sich geregelte Orakelformen: Opferschau, Inkubation und Benutzung magischer Instrumente, wie Wahrsagebecher (Gen 44, 5. 15) oder Losorakel. Meist wurden die Vorzeichen in Israel von Jahve abgeleitet; aber an sich konnten sie von beliebigen Geistern, Dämonen oder Göttern stammen (vgl. z. B. die Inkubation in Gräbern Jes 65, 4).

Die Gewinnung und Deutung solcher Vorzeichen wurde berufsmäßig betrieben. Es gab einen Stand der „klugen" Leute (ḥākām), Männer wie Frauen (II Sam 14, 1; 20, 16). Diese konnten die Geister besonders des Nachts reden hören, hatten regelmäßig Träume und wußten deren Sinn zu erklären, auch verstanden sie sich auf Deutung jeder Art von Wunderzeichen. Oder ihr gesprochenes Wort galt besonderer Zaubermacht fähig, sie konnten Krankheiten besprechen, ihr Fluch oder Segen hatte spürbare Wirkung; in ihrer Rede empfand man dämonische Macht, Rede eines „Geistes", die auch die Zukunft enthüllte. Besonders mit dem Totenkult waren diese Formen der Mantik seit alters vielfach verbunden; es gab Totenbeschwörer, die die Schatten Verstorbener zu zitieren wußten oder aus deren Munde ein Totendämon redete. Für alle diese Methoden der Mantik hatten die alten Hebräer mannigfache Bezeichnungen: menaḥēš war z. B. einer, der Vorzeichen (eigentlich durch Schlangenbeschwörung) zu gewinnen verstand, ḥōlēm ein Traumdeuter; eine der allgemeinsten Bezeichnungen war rō'ē oder ḥōzē, d. h. Seher, worunter ursprünglich nicht nur der Traumseher oder gar nur der Visionär verstanden wurde, sondern jeder, der Vorzeichen sehen und deuten konnte[1]). Als Inspirierte nannte man solche Leute ʾīš ʾĕlōhīm, d. h. von einem Dämon besessen[2]).

Alle solche Orakelmethoden konnten an und für sich ganz privat betrieben werden; aber natürlich wurden die privaten Orakel an Ansehen und Bedeutung weit übertroffen durch die Orakel der lokalen und Stammesheiligtümer, welche auf die betreffenden Gottheiten zurückgeführt wurden. Hier an den Kultstätten erschien der Gott, in Israel also Jahve, selber den nachts dort Schlafenden und redete zu ihnen im Traum (Gen 28, 12ff.; I Sam 3, 1ff.; I Kön 3, 4ff.), hier sprach der Gott durch den Mund inspirierter Leute, hier erkannte man die Winke des Gottes in den Zeichen der Opferschau oder etwa auch im Rauschen des heiligen Baumes, im Sprudeln oder Versagen des heiligen Quells, hier gab der Gott selbst Antwort auf jede Art von Fragen durch das heilige Losorakel. Aus alledem ergibt sich von selber die Bedeutung, welche die Hüter der Heiligtümer, die Priester, gewinnen mußten. Freilich konnte jeder, der einen Kult-

gegenstand zu eigen hatte, irgend jemanden, wenn er ihn bezahlen wollte[3]), als Priester anstellen (Ri 17, 5; II Sam 8, 18; I Kön 12, 32); aber allgemeinere Bedeutung besaßen eben nur die Kultgegenstände der öffentlichen Heiligtümer, die in der Regel erbliches Eigentum eines angesehenen Geschlechtes waren[4]), so daß sich in alter Zeit Erbpriestertum und Eigentümer des Kultgegenstandes meist deckten. Die spezifischen Funktionen dieser Priester waren durchaus dieselben, wie die der alten Seher; beide hatten einen gemeinsamen Ahnherrn, woraus sich auch erklärt, daß die Bezeichnung des Priesters als kōhēn im Arabischen die allgemeinere Bedeutung des Wahrsagers (kāhin) bewahrt hat und dort private Wahrsager und öffentliche Wahrsager der Stämme umfaßt. Die eigentliche Funktion des Priesters war nämlich in alter Zeit nicht das Opfern, welches jedem Manne zustand[5]), auch nicht etwa die Rechtsprechung, die jedenfalls in Israel Sache der Ältesten war, sondern die Handhabung des Orakels. Das alte Orakel der levitischen Priester waren die sog. Urim und Tummim, die Dt 33, 8 auf Mose zurückgeführt werden und als deren Aufbewahrungsstätte wohl das Orakelzelt zu denken ist (Ex 33, 7–11; vgl. II Sam 6, 17; I Kön 2, 28f.); besonders unter Saul und David wird dies Priesterorakel häufig erwähnt. Sollte gelost werden, so holte man den Priester, der „den Efod trug" (I Sam 14, 3. 18 LXX; 23, 9; 30, 7); das Verfahren selbst wird am genauesten in I Sam 14, 41 LXX beschrieben[6]). Man konnte natürlich nur einfache Alternativfragen durch solch ein Orakel sich beantworten lassen; in verwickelteren Fällen mußte man mehrmals fragen (vgl. z. B. I Sam 23, 9–12). Dieses Losorakel, welches besonders im Kriege und bei der Rechtsfindung, aber auch sonst in allerlei Verlegenheiten des täglichen Lebens um Rat ersucht wurde, verschaffte den Priestern nicht nur großen Einfluß, sondern auch gute Einkünfte.

Hinter dieser mechanischen Mantik traten bei den Priestern der Heiligtümer die anderen mantischen Methoden stark zurück; diese wurden nun ihrerseits von besonderen Leuten, freien Mantikern, Wahrsagern, „Sehern" u. dergl. ausgeübt. Ihre Künste standen wie die der Geister- und Totenbeschwörer vielfach in keinem oder nur lockerem Zusammenhange zum Jahvekulte, konnten freilich auch dem Jahveglauben assimiliert werden. Bei ihnen berührte sich die Mantik noch vielfach mit zauberischem Beschwörungswesen, wie bei Bileam (Num 22–24) oder Debora (Ri 5, 12); auch Samuel erscheint noch als Seher alten Stils, den sich die Sage vor allem als Traumvisionär denkt.

Mit diesem Sehertum, welches seit alters bei den semitischen Wüstenstämmen heimisch war, hat das sog. Prophetentum von Hause aus nichts zu tun. Die alte Zeit unterschied (I Sam 9, 9) deutlich zwischen dem Seher (rō'ē) und dem Propheten (nābī)[7]). Die ekstatische Prophetie übernahm Israel von den Kanaanäern; ihrer Herkunft nach ist sie vermutlich kleinasiatisch[8]). Die Propheten lebten ursprünglich in Scharen und Genossenschaften[9]) an den Heiligtümern des Landes[10]), wo sie ähnlich wie die Hierodulen oder wie z. B. die Gallen an den nordsyrischen Heiligtümern zum weiteren Kreise des Tempelpersonals gehörten[11]). Ihre äußeren Ab-

zeichen waren der Fellmantel[12]) und, wie es scheint, die Tonsur[13]). Sie trieben vielfach allerlei Magie, übten medizinische Künste mit Besprechungen, Pflastern, Bäderkuren, besprachen das Wetter und verstanden sich auf mancherlei unheimliche Dinge des alten Zaubers[14]); dafür bezahlte man sie[15]), ohne sie doch besonders zu respektieren[16]). Wichtiger indes als diese Dinge und spezifisch kennzeichnend für das Prophetentum war die durch Tanz und Musik erzeugte Ekstase (vgl. I Sam 10, 5ff.; 19, 18ff.; I Kön 22, 5ff.), welche von heftigen Ausdrucksbewegungen und vielfach lebhaften Halluzinationen begleitet zu sein pflegte; als Steigerungsmittel gesellte sich dazu oft eine bis zum äußersten getriebene blutige Selbstverwundung (Sach 13, 6; vgl. I Kön 18, 28). Der ekstatische Zustand, der sich in seinen Symptomen dem Wahnsinn nähert[17]), galt, wie oft im Volksglauben auch der Wahnsinn, als Erfülltheit mit göttlichem Geiste, als heilige Manie, und die Äußerungen des Ekstatischen, sowohl seine Handlungen[18]) wie seine Worte[19]), als Äußerungen des in ihn eingegangenen Gottes. Indem diese ursprünglich unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen der Ekstase zum gewollten Zweck wurden, bildete sich in den Kreisen der Propheten eine enthusiastische Methode der Mantik, eine Begeisterungsmantik, welcher bei beliebigem Anlaß Halluzinationen und mantische Sprüche zur Verfügung standen. Möglich wurde dies infolge der bei solch gewohnheitsmäßiger Erzeugung der Ekstase entstehenden Überreizung des Nervensystems, durch welche schon ein geringer Anlaß abnorme, vielfach ins Gebiet der Hypnose übergehende Bewußtseinszustände hervorrufen konnte. Die Begeisterungsmantik ist unter den in Kanaan ansässigen Israeliten mehr und mehr die herrschende Methode der Mantik geworden, so daß der Name „Prophet" (nābī) allmählich die anderen Benennungen der Mantiker zurückdrängte und auch der alte Seher (rō'ē) später Prophet (nābī) genannt wurde (I Sam 9, 9).

---

1 Das ergibt sich aus der Bedeutung des babylonischen bārū („Seher"), eines Priesters, der es mit Opferschau, Becherwahrsagung, Vogelschau, Wolkendeutung usw. zu tun hat. Vgl. etwa οἰωνοσκόπος, haruspex u. a. | **2** Der Ausdruck bedeutet nicht Gottesmann im Sinne eines Jahve besonders nahestehenden Mannes (man kann nicht sagen: 'īš jahwā). Auch im Arabischen findet sich das entsprechende dū 'ilāhin. Analog ist „Geistesmann" īš rūaḥ (Hos 9, 7). Im Griechischen würden entsprechen δαιμονιακός und πνευματικός. | **3** Die Besoldung des Priesters heißt „Handfüllen" (millē jād) Ri 17, 5. 12; I Kön 13, 33; daher die Priesterweihe = millū'īm. | **4** So in Edom (Jos ant. XV 253), El-'ōlā (Inschr. XXIV 1 nach D. H. Müller), in Kadesch (die Mosiden), in Silo (die wohl levitischen 'Eliden). Erblich waren auch die Priestertümer unter dem Königtum, in dessen Abhängigkeit sie freilich an den großen Reichstempeln standen (die Sadokiden in Jerusalem, die Priester von Dan Ri 18, 30). | **5** Ex 24, 5; Ri 6, 19; 13, 19; I Sam 1, 3; 2, 13; 14, 34; II Sam 6, 13. 17ff. Die Leitung der großen Opferfeste und die öffentliche Darbringung der Opfer an diesen war freilich in der Regel Sache der Priester (vgl. in Elusa: Hieronymus, vita Hilarionis § 16; auf dem Horeb: Itinerarium beati Antonini Martyris 1640 p. 28). | **6** Zu vergleichen ist das Losen der Araber mit Pfeilen ohne Spitzen (also Stäbchen), die verschieden gekennzeichnet waren und aus einem Köcher ausgeschüttet wurden (Ibn Hišām 94. 166; Hieronymus, comm. in Ezech. 21, 26); als Eigentümer der Pfeile galt der Gott, z. B. in Mekka der Götze Hubal, der mit den Lospfeilen in der Hand dargestellt war (Ibn Hišām 821); der Priester verwahrte die Pfeile und vollzog das Losen vor dem Götzenbilde (ebenda 94). | **7** Das Wort nābī, aus dem Hebräischen nicht

abzuleiten (das nif'al und hitpā'ēl sind denominiert), ist auch dem Assyrischen fremd, ebenso wie der Begriff des nābī. Man bringt es meist mit akkad. nabū = „rufen" zusammen, doch könnte es möglicherweise auch kleinasiatisch sein. | **8** Unbekannt ist dies ekstatische Prophetentum in Arabien, Ägypten, Assyrien und Babylonien, weitverbreitet dagegen in Syrien, Kleinasien, Thrakien und Griechenland. Beispiele auf syrischem Boden bieten der Bericht des Ägypters Wenamon aus dem 11. Jhrh. über Byblos (Golénischeff, Recueil de Travaux XXI 22f.); ferner II Kön 10, 19; Lucian, de Syria dea 43. 50; asinus 37; Apuleius, metam. VIII 24–29; Florus III 29). | **9** benē hannebī'īm. Über die Größe der Gruppen vgl. I Kön 22, 6; II Kön 2, 7. 16ff.; 4, 43; 6 1ff. Sie standen unter einem Meister (vgl. die Legenden über Elisa, auch Elia II Kön 2 und Samuel I Sam 19, 18ff.), der ihre gemeinsamen Exerzitien leitete (I Sam 19, 18ff.); auch aßen sie zusammen (II Kön 4, 38ff.). Der Zölibat existierte bei ihnen nicht (I Kön 13, 11ff.; II Kön 4, 1ff.). | **10** In Gibea (I Sam 10, 5ff.), Rama (I Sam 19, 18ff.), Betel (II Kön 2, 3; Am 7, 11ff.), Gilgal (II Kön 2, 1; 4, 38ff.), Jericho (II Kön 2, 5). Vgl. für Jerusalem Jer 20, 1f.; 29, 26. | **11** Sie standen unter der Disziplinargewalt des am Tempel Aufsicht führenden Priesters (vgl. Am 7, 10ff.; Jer 20, 1ff.; 29, 26). | **12** Sach 13, 4; II Kön 1, 8 vgl. I Kön 19, 19; II Kön 2, 8. 13f.; Jona 3, 6; Mr 1, 6; Mt 3, 4; Hebr 11, 37. Die Fellkleidung ist wahrscheinlich alte Kultustracht (vgl. Lydus, de mens. IV 64; Strabo XVI p. 776). | **13** II Kön 2, 23; vgl. I Kön 20, 41. Die Tonsur findet sich auch bei den Priestern (Silius Italicus III 21—31) und Hierodulinnen (Pausanias VII 5, 5) des syrischen Melkarth; ebenso bei den ägyptischen Priestern. | **14** Vgl. I Sam 7, 10; 12, 16ff.; I Kön 13, 4ff.; 17, 1. 14. 21; 18, 42ff.; 19, 19f.; 20, 36; 21, 19; II Kön 1, 4; 2, 8. 14. 19ff. 24; 4, 1ff. 29. 31. 33ff. 38ff. 42ff.; 5, 10ff. 14. 27; 6, 1ff. 18ff.; 8, 1ff.; 13, 14ff.; 20, 7. 11; Jer 51, 59ff. | **15** I Sam 9, 7ff.; I Kön 13, 7; II Kön 4, 42; 5, 23; 8, 8f.; Mi 3, 5. 11; Hes 13, 19. | **16** II Kön 9, 11; Jer 29, 26; II Kön 2, 23; I Sam 10, 12 (vgl. 19, 24): „Ist Saul auch unter den Propheten!" d. h. wie kommt ein Mensch aus guter Familie in solche Gesellschaft! „Wer ist denn ihr Vater!" d. h. sie gehören zu keinem der Geschlechter. – Um so stärker betonen freilich die Prophetenlegenden, daß man dem Propheten Respekt zu erweisen habe (z. B. II Kön 1, 9ff.; 2, 23ff.). | **17** Daher nannte man die Propheten wohl spöttisch „Verrückte" (II Kön 9, 11; Hos 9, 7; Jer 29, 26). | **18** I Kön 22, 11: genau wie hier der Prophet Zedekia in der ekstatischen Raserei sich Hörner macht, um die Rolle des Stiergottes zu spielen, so taten es die Verehrer des thrakischen Sabazios (Dionysos); in der Ekstase verwandelt sich ihr Wesen (vgl. I Sam 10, 6), und sie haben einen Teil am Leben des Gottes selbst; „um solche Verwandlung ihres Wesens nach außen kenntlich zu machen, haben sich die Teilnehmer an dem Taumelfeste verkleidet: sie gleichen in ihrem Aufzuge den Genossen des schwärmenden Thiasos des Gottes; die Hörner, die sie aufsetzen, erinnern an den Hörnertragenden, stiergestalteten Gott selber" (Rohde, Psyche[5.6] II S. 15). – Diese ursprünglich ekstatischen, das Handeln des Gottes imitierenden Handlungen gehörten später zum Stil des prophetischen Auftretens („symbolische" Handlungen). | **19** Zungenreden (Jes 28, 10f. 13; Origenes, contra Celsum VII 9).

§ 35. Die Gottesvorstellung

Die vorherrschenden Charakterzüge Jahves waren in altisraelitischer Zeit noch vielfach die alten Züge des Dämons, dessen Wirkungssphäre freilich gegenüber dem einstigen Nacht- und Feuerdämon der Wüste[1]) nach allen Seiten hin erweitert erscheint. Die dämonischen Eigenschaften übermenschlicher Macht[2]) und übermenschlichen Wissens[3]) blieben die wesentlichen Merkmale der Vorstellung von Jahve. Nach Dämonenart wirkte er vor allem durch die unheimlichen Mächte und Kräfte der Natur, Erdbeben, Blitz, Dürre, Mißwachs, tückische Krankheit u. dgl.[4]). Wo solches eintrat, erkannte man den „Finger Gottes" (Ex 8, 15)[5]). Aber auch allerlei

unerklärliches, ja böses Handeln des Menschen betrachtete man als dämonische Wirkung Jahves[6]). Plötzlich und unberechenbar konnte der „Zorn Jahves" entbrennen (vgl. z. B. II Sam 24, 1). Deshalb war die religiöse Stimmung meist scheue Furcht vor der düsteren Gottheit, die, ohne daß der Mensch es ahnte, gereizt werden konnte. Sittliche Verfehlungen spielten dabei selten eine Rolle, oft dagegen Verletzungen kultischer Forderungen[7]). Umgekehrt konnte Jahve freilich auch jemandem günstig sein; er hatte seine Lieblinge[8]); der eine fand seine Gunst, der andere nicht (Gen 4, 4), und doch konnte der Gott jeden Augenblick auch seinem Günstling zum Feinde werden, wie David es beim Aufstande Absaloms erfuhr (II Sam 15 ff.). Gutes und Böses kam von Jahve (Gen 24, 50; Ri 14, 4). Er handelte in freier Willkür. Der Mensch, der ihn anrief, wußte nie, wie sich der Gott verhalten, ob er das Gebet erhören, freundlich den Beter anblicken oder ob er sein Gesicht verbergen, seine Augen verhüllen werde. Gelegentlich belohnte er, gelegentlich strafte er; Beleidigungen seiner Ehre rächte er oder rächte sie auch einmal nicht; er konnte die Sünde „finden" (Gen 44, 16), sich ihrer erinnern oder sich von Menschen daran erinnern lassen[9]), aber er konnte auch die Schuld übersehen, an ihr stillschweigend vorübergehen[10]) oder Zeit und Stunde der Rache aufschieben[11]). So orientierte sich der Begriff der Sünde und Schuld nicht an sittlichen Maßstäben, sondern an dem Geschick, das den Menschen traf. Das subjektive Schuldbewußtsein spielte dabei als solches keine Rolle[12]); Sünde und Schuld konnten dem Menschen „zustoßen" (II Kön 7, 9). Wo irgendein Unglück geschah, schloß man auf göttlichen Zorn (Am 3, 6) und auf eine entsprechende menschliche Sünde und Verfehlung, die man dann irgendwie zu sühnen versuchte[13]). Der vom Unglück Betroffene galt deshalb entweder selbst als Sünder[14]), oder man erklärte sein Mißgeschick aus einer Schuld der Vorfahren, die als göttlicher Fluch auf dem Geschlechte lastete[15]). Man glaubte, daß Jahve bis ins dritte und vierte Glied die Sünde der Väter an den Nachkommen räche[16]). Im übrigen galt es, die Schickungen der Gottheit in Geduld zu ertragen; Jahve tat, wie ihm gutdünkte[17]).

War hiernach die religiöse Stimmung im alten Israel vorwiegend durch das uralte Motiv der Dämonenfurcht beherrscht, so wurden daneben freilich je länger je mehr zwei Faktoren wirksam, um den Gottesbegriff zu versittlichen. Der eine war die Auffassung Jahves als Volksgott, die vor allem von der Vorstellung des Kriegsgottes ausging. Jahve zog, besonders als Gott der Lade, mit den Kriegern Israels ins Feld (Ri 5, 4 ff.; Num 10, 35 f.), er wohnte im Lager (Dt 23, 10 ff.), und die Kriege Israels waren die „Kriege Jahves"[18]). Er war Gott der Nation, für die er auch im Lande sorgte, ihm als Gott der lokalen Kultstätten Fruchtbarkeit des Ackers und der Weinberge schenkte, ihm durch seine Orakel regelmäßig Rat erteilte. Sei es, daß er im Falle der Not vom Wüstenberge herbeieilte, sei es, daß er als Landesgott Kanaans gegenwärtig geglaubt wurde, jedenfalls stand er den Interessen der Nation stets helfend und ratend zur Verfügung[19]). Dieser Glaube an die enge Beziehung Jahves zur Nation schränkte die Vorstellung von dem dämonenhaft willkürlichen Handeln

Jahves in bestimmter Weise ein. Zum einzelnen Israeliten hatte Jahve keine positive Beziehung[20]); dieser konnte nicht ohne weiteres auf die persönliche Gunst und Hilfe Jahves rechnen. Dagegen gab es der Nation gegenüber eine gewisse Konstanz des göttlichen Handelns, die freilich keine absolute war; denn auch gegen Israel konnte der willkürliche „Zorn" Jahves gelegentlich entbrennen und Niederlage, Seuche, Dürre oder Mißwachs verursachen oder ein Schweigen des Orakels zur Folge haben[21]).

Der andere Faktor, der eine Versittlichung der Gottesvorstellung anbahnte, war die Beziehung Jahves zu Sitte und Recht des Volkes. Wie die Normen der Sitte und des Rechtes, wenn auch überall verquickt mit Motiven uralten Dämonenglaubens, doch unabhängig von der Religion aus den natürlichen individuellen und sozialen Lebensverhältnissen entstanden sind, so standen sie in alter Zeit auch nur zum geringsten Teil unter dem Schutze der Religion. Verletzungen der Sitte, des Brauches und der Sittlichkeit wurden durch das moralische Urteil der Gemeinschaft gestraft, Verletzungen des Rechtes durch das Gericht der Ältesten oder des Königs. Der Schutz des Eigentums lag in der Hand des Ältestengerichtes, der Schutz des Lebens gar blieb persönlicher Rache überlassen. Gerade die schwereren Verletzungen der sozialen Normen unterstanden infolgedessen anfangs am wenigsten der Ahndung durch die Gottheit; vielmehr waren es vor allem die durch das öffentliche Gericht oder durch Selbsthilfe am wenigsten geschützten Normen, die am ehesten unter den Schutz der Gottheit gestellt wurden. Jahve schützte die Unterdrückten und Hilflosen, die Witwen und Waisen, das mißhandelte Kebsweib, den Beisassen und den Gastfreund. Er rächte das vergossene Blut, dem kein Bluträcher erstand (Gen 4, 10), sein Altar schützte den absichtslosen Totschläger, während er es zuließ, daß man den Mörder vom Altare riß (Ex 21, 13f.). Er wachte über den Eiden und den Verträgen, die man bei seinem Heiligtum schwur. So wurde Jahve zum Schützer und Wächter der verschiedensten Normen des Rechtes und der Sittlichkeit; die „Gottesfurcht" erwies sich auch als Motiv des sittlichen Handelns (Gen 20, 11; 42, 18; Dt 25, 18; vgl. Gen 39, 9). Am Ende wurde auch das kodifizierte Recht unter göttliche Autorität gestellt, ohne daß freilich — dem alten Gottesbegriff entsprechend — eine klare Vorstellung darüber herrschte, wie weit die Gottheit tatsächlich über der Befolgung dieses Rechtes wachte; denn von einem eigentlich sittlichen Charakter der altisraelitischen Gottheit kann trotz alledem noch nicht gesprochen werden, wie denn auch der älteste Dekalog (in Ex 34, 14–26) rein kultischer Art ist[22]).

---

1 Vgl. Gen 32, 23ff.; Ex 4, 24ff.; 12, 21ff. | **2** Kein Ding ist ihm zu schwierig Gen 18, 14; I Sam 14, 6. | **3** Sein grenzenloses Wesen zeigt er im Kultus (d. h. im Orakel), seine Schranken in der Sage, die auch den Gott stets nur mit menschlichen Zügen zu beschreiben vermag (vgl. z. B. Gen 3, 9ff.; 11, 5; 18, 12ff); in der Sage ist deshalb auch der Gott nicht „allwissend". | **4** Vgl. z. B. I Sam 5, 1ff.; 25, 38; II Sam 21, 1; 24, 12f.; I Kön 17, 1. 20; II Kön 17, 25; Am 4, 6–10 usw. | **5** Ähnlich ist in einem zu Ta'annek gefundenen Briefe an Aschirat-jaschur von dem Finger der Aschirat die Rede. | **6** Des absichtslosen Totschlägers Hand hat die Gottheit gelenkt (Ex 21, 13); einen hartnäckigen Feind hat Jahve aufgereizt (I Sam 26, 19); er verführt David zur Volkszählung, um ihn hinterdrein

durch schwere Plagen dafür zu strafen (II Sam 24, 1), oder den Simei zum Fluch gegen David (II Sam 16, 10ff.); er stiftet Zwietracht zwischen den Leuten (Ri 9, 23). Er betört die Menschen, bringt sie in Gefahr, verstockt ihr Herz (vgl. Ex 10, 20 u. ö.; II Sam 15, 31; I Kön 12, 15; 22, 20ff.; II Kön 3, 10. 13). | **7** Z. B. das unvorsichtige Anrühren der Lade Jahves (I Sam 6, 19f.; II Sam 6, 6ff.) oder das Essen des Opferfleisches mit Blut (I Sam 14, 32f.); ebenso wenn David das Volk zählen läßt (II Sam 24) oder der hungrige Jonathan ahnungslos etwas Honig geleckt hat (I Sam 14, 37ff.). | **8** Z. B. Gen 24, 31; 28, 15; I Sam 16, 18; 18, 14. 28; 20, 14f. | **9** I Kön 17, 18; vgl. Num 5, 15: „Die Mincha der Erinnerung, die an die Schuld erinnert". | **10** ʿābar d. h. vergeben. | **11** Z. B. Ex 32, 34. | **12** Der objektive Begriff der Sünde und der subjektive der Schuld werden deshalb auch sprachlich nicht unterschieden, sondern durch dieselben Wörter ʿāwōn, ḥēṭ, ḥaṭṭāt bezeichnet. | **13** Sei es, daß man den Schuldigen dem erzürnten Gotte zur Tötung übergibt (Ex 32, 27ff.; Num 25, 1ff.; Jos 7), oder einen Günstling Jahves Fürbitte einlegen läßt (Gen 20, 7; vgl. Ex 32, 32). | **14** Gen 38, 7ff.; I Sam 25, 39. | **15** Gen 9, 20ff.; 49, 3–7. | **16** Ex 20, 5; 34, 7; Num 14, 18; Dt 5, 9. | **17** I Sam 3, 18; II Sam 12, 23; 15, 25f.; 16, 10ff. | **18** Ex 17, 16; Num 21, 14; I Sam 18, 17; 25, 28; 30, 26. | **19** Die Gegenwart Jahves wurde im allgemeinen an das Land Israels gebunden gedacht; im Auslande war man fern „vom Gesichte Jahves" (I Sam 26, 19; Gen 4, 14) und konnte ihm keinen Kult erweisen (II Sam 15, 8; II Kön 5, 15ff.), mußte also andere Götter verehren (I Sam 26, 19). Diese Vorstellung wird auch dadurch nicht wesentlich eingeschränkt, daß Jahve in der Vorzeit, ehe Israel sein Land innehatte, zu Israel nach Ägypten kommt, es durch die Wüste führt oder die Erzväter im Auslande beschützt; auf die herrschende Volksanschauung der älteren Königszeit ist das ohne Einfluß. | **20** Das Interesse Jahves an den Erzvätern ist ein Interesse an besonderen Günstlingen, in welchem sich außerdem das Interesse an der Nation und an den Kultstätten widerspiegelt. | **21** I Sam 28, 6; II Sam 21, 1; 24, 1; I Kön 22, 20ff. | **22** Über die ältesten Aufzeichnungen des Rechts vgl. § 57.

Drittes Kapitel: Das assyrisch-babylonische Zeitalter

Literatur

Vgl. die im zweiten Kapitel genannten allgemeinen Darstellungen der Geschichte und Religion Israels; ferner: K. Budde, Das nomadische Israel im Alten Testament (Preuß. Jahrbb.), 1896. H. Gunkel, Elias, Jahve und Baal, 1906. B. Luther, Die Persönlichkeit des Jahvisten, 1906. O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle, 1906. K. Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus, 1910. A. Kuenen, De profeten en de profetië onder Israël, 1875. B. Duhm, Die Theologie der Propheten, 1875. W. Robertson Smith, The prophets of Israel, 1895[2]. Fr. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der Propheten, 1897. O. Procksch, Die Geschichtsbetrachtung bei den vorexilischen Propheten, 1902. H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden, 1910. K. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus, 1912[7]. G. Hölscher, Die Propheten, 1914. B. Duhm, Israels Propheten, 1916. H. Gunkel, Die Propheten, 1917.

Kommentare zu den Propheten vor allem in den von Nowack, Marti, Gunkel-Greßmann und Sellin herausgegebenen Kommentarwerken, sowie in der von Kautzsch-Bertholet herausgegebenen Übersetzung des AT.s, 1922[4]. Ferner K. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, 1886. J. Wellhausen, Die Kleinen Propheten[3], 1898. G. Jahn, Das Buch Ezechiel, 1905. B. Duhm, Anmerkungen zu den Zwölf Propheten (ZAW 1911). Außerdem zahlreiche, in den Kommentaren verzeichnete monographische Literatur zu den Prophetenbüchern.

§ 36. Die Spannung der Gegensätze[1])

Die ersten fünf Jahrhunderte der Seßhaftigkeit Israels in Kanaan, von etwa 1350 – 850 sind gekennzeichnet durch die allmählich sich vollziehende Assimilation zwischen dem Kulte des Wüstengottes und den kanaanäischen Vegetationskulten, zwischen Jahve und den Baalen. Unter dem Königtum, welches selbst ein übernommenes Stück kanaanäischer Kultur war, erreichte dieser Prozeß seine Höhe. Kanaanäer und Hebräer verschmolzen nun zu einem Volke und Staate. Eine nichtisraelitische Stadt hatte David zur Hauptstadt des neuen Reiches gemacht; an seinem Hofe drängten sich Fremde und Einheimische. Sein Sohn Salomo erbaute auf dem Zionshügel einen prunkvollen Tempelpalast nach ausländischem Muster, in welchem der König neben Jahve, dem Reichsgott, residierte und wo weder die für die syrischen Tempel charakteristischen zwei Eingangssäulen (I Kön 7, 15 – 22)[2]) noch allerlei fremdländische Tempelgeräte fehlten. Dem Beispiel Salomos folgte bald darauf der israelitische Usurpator Jerobeam I., als er an den wichtigsten Kultstätten des Nordreiches, in Betel und Dan, Staatstempel einrichtete und dort Jahve nach Weise kanaanäischer Baale

als Stiergott mit den entsprechenden Stieridolen verehren ließ (I Kön 12, 28–29). Der so verehrte Jahve galt, ohne daß damit andere Kulte im Lande ausgeschlossen gewesen wären, als der eigentliche Volksgott. Wie David und Salomo Ausländerinnen zu Frauen hatten[3]), so wurden auch deren Kulte geduldet; Salomo z. B. errichtete für eine seiner Frauen auf dem Ölberge eine Kultstätte des moabitischen Gottes Kamosch[4]), und als im 9. Jhrh. Ahab von Israel seine Beziehungen zu den Tyriern durch die Heirat einer tyrischen Prinzessin Isäbäl, der Tochter des dortigen Königs und Astarte-priesters Etbaal[5]), befestigt hatte, erbaute er dem tyrischen Baal, dem Melkart, einen Tempel in Samaria, stellte Priester und Propheten für den ausländischen Gott an und ließ ihm Kultfeste feiern[6]). In gleicher Weise führte eine mit dem judäischen Könige Joram vermählte Tochter Isäbäls, ʿAtalja, den tyrischen Kult in Jerusalem ein, wo ebenfalls ein Tempel des Melkart erbaut wurde und ein Priester dieses Gottes am Altar amtierte[7]). Der Gegensatz zwischen dem altheimischen Gott der Hebräer, dem Jahve vom Sinai, und dem zum Baal gewordenen Jahve der israelitischen Bauernschaft wurde unter diesen Umständen immer schärfer; er führte zur Spannung, zur Reaktion, zum Kampf der Kulte.

---

1 Über die Quellen des in diesem und den folgenden Paragraphen benutzten Materials, vgl. § 43 Anm. 1. | **2** Die Säulen haben, ähnlich wie dies auch bei den Babyloniern vorkam, sinnvolle Namen: Jachin und Boʿaz. Greßmann hat das letztere geistreich als Entstellung von Baʿal erklärt, also: jākīn („es stellt") baʿal („Baal"). | **3** II Sam 3, 3; I Kön 9, 16; 11, 8; 14, 21. | **4** I Kön 11, 7. | **5** Nach Menander bei Josephus, contra Apion. I 123. | **6** I Kön 16, 32; II Kön 10, 19. – Die Legende faßt die Einführung des tyrischen Kultes als Abfall vom Jahvekult auf (vgl. I Kön 18, 18. 22. 30; 19, 14. 18); das Irrige dieser Auffassung ergibt sich schon aus den Namen der Kinder Ahabs (Achazja, Joram, ʿAtalja), ebenso aus einer Stelle wie I Kön 22, 6 (vgl. II Kön 3, 10 ff.). | **7** II Kön 11, 18.

§ 37. Anfänge priesterlicher Kultreformen in Juda

Die Reaktion gegen die kanaanäischen Elemente im Jahvekulte beginnt zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Juda. In I Kön 15, 12—13 wird über ʿAsa von Juda berichtet: „Er jagte die Heiligen[1]) aus dem Lande und entfernte die von seinen Vorfahren angefertigten Götzen; auch seine Mutter Maʿacha[2]) entfernte er aus ihrer Stellung als Königinmutter, weil sie eine mifläṣät (?) für die Aschera gemacht hatte; und ʿAsa vernichtete ihre mifläṣät und verbrannte sie im Kidrontale." Weiter heißt es von ʿAsas Sohn Josafat in I Kön 22, 47: „den Rest der Heiligen, der zu seines Vaters ʿAsa Zeiten übriggeblieben war, rottete er aus dem Lande aus." Diese dürftigen Nachrichten sind in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Erstens erfolgt die Reaktion unmittelbar nach der Reichstrennung, ist also offenbar eine Folge des Zerfalls des davidisch-salomonischen Reiches, welches die hebräische und kanaanäische Bevölkerung Palästinas endgültig miteinander verbunden hatte. Zweitens setzt die Reaktion im Südreiche Juda ein, wo die Kanaanisierung des Jahvekultes infolge des Überwiegens der Weidewirtschaft und der Viehzucht weniger fortgeschritten war als in den Ackerbaugebieten des israeli-

tischen Nordreiches; man darf annehmen, daß, nachdem die unter David und Salomo vorübergehend hergestellte Verbindung zwischen Juda und Israel wieder zerschnitten war, die natürlichen Tendenzen Judas sich nicht mehr nach dem Norden richteten, sondern nach dem Süden, wo bei den halbnomadischen Stämmen die ältere Weise des Jahvekultes reiner bewahrt geblieben sein mag. Drittens ergibt sich schon aus dem schroffen Vorgehen Asas gegen die eigene Mutter, daß er schwerlich ganz frei, sondern offenbar unter dem Einfluß und Druck einer damals erstarkenden Richtung handelte, deren Vertreter man vor allem in priesterlichen Kreisen suchen darf. Daß Reformtendenzen dieser Art damals in der jerusalemer Priesterschaft lebendig waren und daß sich dieselben vor allem auf die Sympathie der ländlichen Bevölkerung stützten, lehrt bald darauf das Vorgehen des Oberpriesters Jojada' gegen 'Ataljas Baalkult (II Kön 11)[3]. Auch später unter Josia ging die Kultreform von der Priesterschaft aus; von einer Mitbeteiligung von Propheten ist dabei in Juda nie die Rede.

Das Verständnis dieser priesterlichen Reformbestrebungen tritt in ein helleres Licht, wenn man damit das Wachsen priesterlichen Einflusses in Juda im allgemeinen und der levitischen Priester im besonderen vergleicht. Die ältere Zeit kannte noch kein Monopol der Priester für Rechtsprechung und Kultus; jene stand den Ältesten zu, dieser jedem Hausvater. Auch ein Monopol der Leviten für die Priesterstellungen gab es nicht. Freilich scheinen schon früh angesehene Priestertümer im Besitz levitischer Geschlechter gewesen zu sein, vor allem das Priestertum zu Silo, wo die Familie 'Elis levitischer Abstammung gewesen zu sein scheint. Daß man levitische Priester als Kenner der jahvistischen Kulttraditionen bevorzugte, lehrt die alte Erzählung Ri 17—18, in welcher der Brot suchende Levit auftritt, der von Bethlehem in Juda aufs Gebirge Efraim wandert und am Ende Priester des Stammes Dan in Laisch wird. Das älteste Zeugnis über die priesterlichen Ansprüche der Leviten ist Dt 33, 8—11, (etwa 1. Hälfte des 8. Jhrh.s), wo es heißt:

Gib Levi[4]) deine Tummim,
  Und deine Urim den Männern deines Getreuen (d. i. Mose),
Den du in Massa auf die Probe stelltest,
  An Meribas Wassern bekämpftest;

Der von seinem Vater[5]) sagt: Ich sah ihn nicht,
  Und der seine Brüder nicht kennt[6]);
Doch dein Wort haben sie bewahrt
  Und dein Gesetz gehütet.

Sie lehren Jakob deine Rechtssatzungen,
  Und Israel deine Weisungen;
Sie bringen Opferrauch in deine Nase,
  Und Ganzopfer auf deinen Altar.

Segne, Jahve, seinen Wohlstand,
  Und das Werk seiner Hände begnade;
Zerschmettere seinen Gegnern die Hüften,
  Und seinen Hassern, daß sie nicht wieder aufstehn.

Diese Dichtung gibt einen Einblick in die Lage der levitischen Priester zu jener Zeit. Dieselben gehörten nicht zu den alteingesessenen Geschlechtern, sondern waren, wie die Metöken, ohne Grundbesitz[7]) und verdienten sich ihren Unterhalt durch ihre priesterliche Tätigkeit, die ihnen nicht selten zu beträchtlichem Wohlstande verhalf. Als Abkömmlinge ihres Ahnherrn Mose stellten sie sich den alten einheimischen Priesterschaften entgegen mit dem Anspruch der echten jahvistischen Kulttraditionen, als deren Lehrer sie sich rühmten; sie behaupteten, im Besitze des wahren mosaischen Orakels zu sein, und beanspruchten für sich das Recht zu opfern, ein Anspruch, der begreiflicherweise von gegnerischer Seite heftig bestritten wurde[8]). Die für das öffentliche Leben wichtigste Forderung der Priester war ihr Anspruch, in der Rechtsprechung als oberste Instanz zu gelten. Unter den Sagenerzählern ist es zuerst der Elohist, der die in Mose verkörperte geistliche Gerichtsbarkeit nicht nur neben, sondern über die weltliche Rechtsprechung der dem Mose nur als Gehilfen beigeordneten Ältesten stellt[9]). Im 8. Jahrhundert hat, wie Dt 33 lehrt, der Priesterstand in Juda und Israel angefangen, sich fester zu organisieren und als fiktiver Stamm „Levi" eine Rangstellung neben den alten Stämmen zu fordern; die Priester betrachteten sich nunmehr allgemein als „Leviten"; „Levit" bekam die allgemeine Bedeutung „Priester". Dementsprechend leiteten sich die Priesterschaften in Juda und Israel, z. B. diejenige zu Dan (Ri 18, 30)[10]), fortan von Levi ab[11]).

---

1 Vgl. § 30 Anm. 16. | **2** Der Fall zeigt recht deutlich, wie ausländische Frauen ihren heimatlichen Kult nicht nur selber weiterpflegten, sondern auch auf ihre Nachkommen vererbten; denn Ma'acha war die Enkelin der gleichnamigen Tochter des Königs Talmai von Geschur (II Sam 3, 3; vgl. I Kön 15, 2). Vgl. dazu 'Atalja, die eine Tochter von Ahabs Frau Isabel, einer Tochter des tyrischen Königs Etbaal, war (II Kön 11). | **3** Zur Stimmung der Landbevölkerung vgl. II Kön 11, 20; von der Stadtbevölkerung heißt es nur, daß sie sich ruhig verhielt. | **4** Die beiden ersten Wörter nach LXX ergänzt. | **5** Ich streiche: „und von seiner Mutter". | **6** Ich streiche: „und von seinen Söhnen nichts weiß". | **7** Daher heißen sie vaterlos (v. 9a), wie die Propheten (I Sam 10, 12). Nach Dt 18, 6 ist der Levit Metöke (gēr), der keinen Grundbesitz hat (Dt 12, 12; 14, 27. 28; 18, 1–2; vgl. 12, 12. 18; 14, 29; 16, 11. 14; 26, 11–13; auch 12, 19; 14, 27). | **8** In diese Kämpfe um die mosaische Priestertradition führen auch Legenden wie Ex 32 (von Aarons goldenem Kalbe) und Num 12 (von Aarons und Mirjams prophetischen Ansprüchen) hinein. | **9** Der gleiche Gegensatz priesterlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit spiegelt sich in der Tendenzlegende von Datan und Abiram (Num 16), welche als Vertreter des weltlichen Stammes (Ruben) gegen die Geistlichkeit (Levi-Mose) auftreten. | **10** Von Jonathan ben Gerschom ben Mosche (der Name Moses ist im Texte später in Manasse korrigiert worden). | **11** Sadok, der Ahnherr der jerusalemer Tempelpriesterschaft, schon Priester unter David und als Parteigänger Salomos von diesem an die Stelle des 'Eliden Abjatar gesetzt (I Kön 2, 35; vgl. dazu I Sam 2, 35 f.), stammte nicht von Levi ab, sondern war ein homo novus (II Sam 8, 17 gibt ihm wohl irrigerweise den Achitub zum Vater, der sonst nur als Enkel 'Elis bekannt ist). Als Leviten gelten dagegen die Sadokiden in Mal 2, 4 ff.; Hes 40, 46; 43, 19; 44, 15 und in jüngeren Zusätzen des Deuteronomiums; doch dürfte dies auch schon die Voraussetzung des Urdeuteronomiums sein, welches mit besonderem Interesse für „den Leviten, der in deinen Toren (d. h. Ortschaften) ist", ebenso wie für den Metöken (Beisassen), die Waise und die Witwe eintritt und welches offenbar durch den gerade bei dem Leviten gemachten Zusatz die in den Landorten wohnenden Leviten von dem gleichfalls levitischen Klerus der Hauptstadt unterscheiden will.

Wenn, wie ich glaube (s. u. § 58), das Deuteronomium nicht aus der Zeit Josias, sondern aus der frühen Perserzeit stammt, so kann man natürlich fragen, ob schon die vorexilischen Sadokiden sich zu Levi gerechnet haben. Die Nachrichten für die Entscheidung dieser Frage sind sehr dürftig und schwer zu beurteilen; immerhin halte ich es für wahrscheinlich, weil die gewiß in Jerusalem entstandenen Quellen J und E und ihre Kompilation JE priesterliche Gesetzessammlungen, wie den älteren Dekalog in Ex 34 und das Bundesbuch Ex 21–23, bereits als „mosaisch", also als levitisch betrachtet haben. Einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen den levitischen Landpriestern und den Sadokiden in der Hauptstadt in vorexilischer Zeit anzunehmen, erscheint mir für das kleine Juda, in dem die Hauptstadt und ihr Tempel gewiß das Land völlig beherrschte, sehr wenig wahrscheinlich.

§ 38. Die Rekabiter

Lage und Stimmung der Zeit waren darnach angetan, die Reformbestrebungen der Priester auf günstigen Boden fallen zu lassen; denn Reformwünsche entstehen überall, wo Mißstände empfunden werden. Die politische Lage hatte sich seit den kriegerischen Erfolgen Davids und der glanzvollen Herrschaft Salomos wesentlich verschlechtert. Schon unter Salomo hatte Ägypten seine alten Ansprüche auf Südsyrien wieder geltend gemacht[1]). Unter Rehabeam fiel Schoschenk I. in das Land ein und plünderte auch Jerusalem[2]). Juda erschöpfte nach der Reichstrennung seine Kräfte im Kampfe mit dem mächtigeren israelitischen Bruderstaate; als dann auch Edom im 9. Jhrh. wieder abfiel, war von der alten davidischen Macht Judas nichts mehr übriggeblieben[3]). Israel seinerseits hatte zwar unter ʿOmri und Ahab vorübergehende Erfolge; aber die Herrschaft über Moab ging wieder verloren[4]), und die Aramäerkriege schwächten auch hier die politische Entwicklung[5]). Nur ein zweifelhafter Gewinn war es, als die Assyrer seit der Mitte des 9. Jhrh. anfingen, die Aramäer in Schach zu halten; denn damit trat nur ein noch gefährlicherer, übermächtiger Gegner auf den Plan.

Zu der politischen kam die soziale Not, die der gemeine Mann noch schwerer als jene zu empfinden pflegt. Das Königtum erschien nicht mehr, wie im Augenblick kriegerischer Erfolge, als nationales Glück, sondern als drückende Despotie[6]). Das Interesse der Könige am Welthandel und an der großen Politik hatte die städtische Entwicklung gefördert und eine soziale Verschiebung herbeigeführt. Neben einer durch den Handel reich gewordenen Oberschicht, die in den Städten herrschte, stand die übrige Bevölkerung, die in Gefahr war, zu verarmen und zum Proletariat herabzusinken. Diese Klassengegensätze wurden um so verhängnisvoller, weil sie kein Gegengewicht mehr fanden in den konservativen Mächten der alten Geschlechterverfassung, die gerade seit der Begründung des monarchischen Staates langsam zu zerbröckeln anfing.

Alle diese Notstände haben während des 9. und 8. Jhrh. in weiten Volkskreisen eine wachsende Mißstimmung erzeugt, welche die Hauptquelle für die Schäden der Zeit in der Kultur Kanaans suchte. In diesem Urteil trafen die vom jahvistischen Süden beeinflußten priesterlichen Reformkreise zusammen mit anderen, die den Finger vor allem auf die kulturellen Schäden legten und eine Rückkehr zu den einfachen Sitten des Nomadentums forderten.

Letztere waren die „Söhne Rekabs", die ihre Heimat gleichfalls im Süden des Landes hatten und ihren Ursprung auf kenitische Vorfahren zurückführten[7]). Schon früh waren Teile der Keniter nach dem Norden gewandert, wo sie als Nomaden in der Jesreelebene lebten[8]). Aus solchen Kreisen, die ihre nomadische Lebensweise inmitten des Kulturlandes beibehalten hatten und als Metöken (Jer 35, 7) in der Jesreelebene zelteten, stammte um die Mitte des 9. Jhrh. ein gewisser Jonadab ben Rekab (II Kön 10, 15ff.; Jer 35, 6–11). Er machte, was bisher einfach als überlieferter Brauch in seinem Geschlechte gegolten hatte, für seine Angehörigen zur religiösen Regel: er forderte das Zeltleben und verwarf das Bauen und Bewohnen steinerner Häuser; er verwarf Acker- und Weinbau und den Genuß des Weines – kurz die kanaanäische Kultur als Ganzes. Das nomadische Leben war für ihn religiöses Ideal und Theorie, von deren Befolgung er den Segen der Gottheit abhängig machte[9]). Diese Gottheit aber war der Gott der Wüste, der Gott der Nomaden, Jahve, der das kanaanäische Wesen in all seinen Erscheinungen haßte und als dessen eifriger Verehrer Jonadab unter seinen Zeitgenossen bekannt gewesen sein muß (II Kön 10, 15ff.).

1 I Kön 9, 16; 11, 14–22; 12, 2. | **2** I Kön 14, 25f. | **3** II Kön 8, 20ff.; vgl. Dt 33, 7. | **4** Mescha'-Inschrift und II Kön 3. | **5** I Kön 20, 22. | **6** Vgl. Ri 9, 7–15; I Sam 8, 11–18; vgl. auch II Sam 24; I Kön 4, 7–19; 5, 7–8; 27f.; 12, 10f.; 20, 14ff.; 21, 7f. | **7** I Chr 2, 55; vgl. I Sam 15, 6; Neh 3, 14. | **8** Ri 4, 17; 5, 24. | **9** Es handelt sich bei den Rekabitern um eine auch sonst auf dem Grenzgebiet zwischen Wüste und Kulturland vorkommende Erscheinung. Genau das gleiche Festhalten am Nomadenleben als religiöser Institution findet sich bei den Nabatäern am Toten Meere, die Hieronymus von Kardia 312 vor Chr. beschreibt (Diodor XIX 94). Vgl. ferner eine nabatäische Inschrift aus Palmyra, die von dem „guten und belohnenden Gott, der keinen Wein trinkt", redet (Journal asiatique IX sér. 18, 1901, p. 382). Auch das islamische Weinverbot ist zu vergleichen.

§ 39. Der Sturz des tyrischen Baals

Immer weitere Wellen zogen die gegen die kanaanäischen Elemente in Kult und Sitte gerichteten Reformbestrebungen; wer tiefer über religiöse Fragen nachdachte, konnte sich ihnen nicht entziehen. Selbst reine Politiker, wie Jehu oder Bidkar (II Kön 9, 25), standen in ihrem Bann. Ihre großen Erfolge gewann die Bewegung jedoch erst, als sie in die Kreise der Propheten eindrang und hier, freilich nicht unter der Masse der vulgären Ekstatiker, deren Wesen dem Baalkulte innerlich verwandter war als den jahvistischen Reformgedanken, wohl aber in einzelnen überragenden Persönlichkeiten ihre energischen und begeisterten Wortführer fand.

Der entscheidende Schlag gegen den tyrischen Baalkult in Israel wurde geführt, als der Empörer Jehu, ein brutaler und ehrgeiziger Charakter, das Haus der 'Omriden stürzte. Man mag Jehu selbst mehr oder weniger selbstsüchtige Beweggründe zuschreiben, so ist doch der religiöse Einschlag, der seinen blutigen Staatsstreich erst möglich machte, nicht zu unterschätzen. Ob aus Berechnung oder Überzeugung, jedenfalls verbündete sich Jehu mit

denen, die eine Beseitigung des ausländischen Kultes wünschten. Zu ihnen gehörte Jonadab ben Rekab mit seinen Anhängern (II Kön 10, 15–16); auch Elisa wird bei dieser Revolution als beteiligt gedacht, freilich nur im Hintergrunde als treibende Kraft (II Kön 9, 1 ff.)[1]). Ein grausiges Morden machte dem Hause ʿOmris mit allen seinen Angehörigen ein Ende; noch nach hundert Jahren erinnerte man sich mit Entsetzen dieses Blutbades von Jesreel (Hos 1, 4). Der eifernde Gott der Wüste war aufgewacht, und in wildem Fanatismus triumphierten seine Anhänger über den Gott der fremden Kultur. Ein Nachspiel fand das Blutbad bald darauf in Juda, wo der Oberpriester Jojadaʿ auch in Jerusalem den tyrischen Kult gründlich ausrottete (II Kön 11). Der Sturz des tyrischen Baals in Israel und Juda bedeutet das Ende Altisraels. Es war der erste große Sieg der jahvistischen Reform, auf dessen Errungenschaften die Zukunft weiter gebaut hat.

1 Doch kann man vielleicht fragen, wie weit dabei die nachträgliche prophetische Legende mit im Spiele ist; auffällig ist, daß in II Kön 9–10 Elisa keine weitere aktive Rolle zu spielen scheint. In II Kön 3 dagegen steht Elisa als offizieller Prophet im Solde desselben Joram, gegen den er nach II Kön 9, 1 die Verschwörung angezettelt haben soll. Auch Elia erscheint in der Prophetenlegende als Gegner der den Baal verehrenden Dynastie ʿOmris und als Anstifter der Revolution gegen sie (I Kön 19, 16); vgl. § 40 Anm. 2 und 9.

§ 40. Elia und Elisa

An die Spitze des Kampfes für Jahve in Nordisrael stellt die Überlieferung einen Mann, dessen Name schon das Programm der ganzen Bewegung ausdrückt: Elia d. h. „Jahve ist mein Gott“[1]). Die Überlieferung über ihn ist fast ganz legendarisch; die meisten Erzählungen über ihn haften ursprünglich an Elisa und sind erst nachträglich auf ihn übertragen worden[2]). Die bessere Geschichtsüberlieferung nennt Elia nirgends[3]). Als geschichtliche Figur wird der Gileadite Elia aus Tischbe zwar zu gelten haben, aber was über ihn erzählt wird, ist durchaus ungeschichtlich. Er ist der sagenhafte Vorläufer jener Reform, die unter Jehu verwirklicht wurde, eine Heroengestalt, in welcher die jahvistischen Prophetenkreise der Folgezeit ihre Ideale gezeichnet haben[4]).

Der eigentliche Führer der Propheten in der zweiten Hälfte des 9. Jhrh.s[5]) war Elisa aus Abel-mechola[6]). Sein Auftreten in II Kön 3, 15, wo er sich durch Saitenspiel künstlich in Ekstase versetzen läßt, trägt noch deutlich die alte vulgäre Art. Den gleichen Eindruck machen die zahlreichen Legenden, die über diesen offenbar einflußreichen Mann erzählt werden. Er wird teils als Meister der Prophetengenossenschaft im Gilgal, teils als einzeln wohnender Prophet auf dem Karmel oder in Samaria beschrieben. Die Legenden erzählen Wunderdinge von seiner außerordentlichen Gabe des Hellsehens und Hellhörens[7]) und von seinen Zauberkünsten[8]). Auch als politischer Prophet tritt er mehrfach auf, vor allem als Weissager nationaler Siege und glücklicher Befreiung von Feindesnot[9]). In alledem wird die Legende im allgemeinen ein richtiges Bild festgehalten haben.

1 Vgl. I Kön 18, 21. 39. | **2** So wird schon ihm die Ausrottung des Baals zugeschrieben (I Kön 17 f.; vgl. II Kön 9 f.), ebenso die Salbung Hazaels und Jehus (I Kön 19, 15 ff.; vgl. II Kön 8, 7 ff.; 9, 1 f.); auf ihn wird Elisas Ehrenname „Israels Wagen und Reiter" übertragen (II Kön 2, 12; vgl. II Kön 13, 14). Ursprüngliche Elisalegenden sind auch die von der Ölvermehrung und der Totenerweckung (I Kön 17; vgl. II Kön 4), die an sich freilich Wanderlegenden sind. | **3** Statt seiner erscheint unter Ahab als echter Jahveprophet Micha ben Jimla (I Kön 22); der Orakelspruch gegen Ahab als Mörder Nabots (vgl. I Kön 21) wird in II Kön 9, 25 f. anonym zitiert. | **4** In den Elisalegenden erscheint er als der große Meister Elisas (II Kön 3, 11), dessen prophetischer Geist sich auf den Jünger überträgt (II Kön 2, 1 ff.; vgl. I Kön 19, 16 f.; 19 ff.) und der dann in der Apotheose gen Himmel fährt (II Kön 2, 11 f.). | **5** Genannt wird er unter Ahabs Sohne Joram (II Kön 3, 11 ff.) und dann zuletzt unter dem Enkel Jehus Joas (II Kön 13, 14 ff.). | **6** Vielleicht = tell el-ḥammi südlich von Betsche'an auf dem westlichen Jordanufer, nicht weit von der ostjordanischen Heimat des Elia entfernt. | **7** II Kön 5, 26; 6, 12. 32 f.; 8, 7–15; vgl. 3, 11 ff.; 7, 1 ff.; 8, 1 f.; 13, 14–19. Auch anderen weiß er Halluzinationen zu suggerieren (6, 17; vgl. 6, 20 ff.). | **8** Er zerteilt, wie Elia, mit dem Fellmantel den Jordan (II Kön 2, 13 f.), macht ein ins Wasser gefallenes Beil schwimmend (6, 1–7), macht, daß sich ein bißchen Öl im Salbgefäß ungeheuerlich vermehrt (4, 1–7), speist hundert Mann mit einem Sack voll Brot und Körnern (4, 42–44), macht ungesundes Quellwasser trinkbar (2, 19–22), giftiges Gemüse genießbar (4, 38–41), lockt durch sein Wort wilde Bärinnen herbei (2, 23–25), führt feindliche Heere in die Irre (6, 8–23), heilt durch Verordnung siebenmaligen Badens im Jordan einen Schwerkranken (5, 1–27), weckt ein totes Kind wieder auf (4, 8–37), ja, als er schon tot ist, bewirkt die Berührung seiner Gebeine noch, daß eine Leiche wieder lebendig wird (13, 20–21). Auch der Zauberstab spielt bei ihm noch eine Rolle (4, 29–31). | **9** II Kön 3, 11 ff.; 7, 1 ff.; 13, 14 ff. In II Kön 8, 7–15 weissagt er auch die Thronbesteigung Hazaels und dessen Siege über Israel.

§ 41. Die israelitischen Prophetenkreise unter dem Einflusse der Reform

Welche Bedeutung das Jahveprophetentum seit dem Staatsstreiche Jehus in Israel genommen hat, geht schon daraus hervor, daß die literarische Überlieferung über die Ereignisse der Zeit ganz wesentlich unter prophetischem Einflusse steht oder wenigstens nur in einer durch das prophetische Interesse bestimmten Auswahl vorliegt[1]). Die jahvistischen Prophetenkreise Israels erscheinen in diesen meist um Elia und Elisa sich drehenden Sagen und Legenden als die Hauptträger des Jahvismus, der seinen Gegensatz zum ausländischen Baalkult lebhaft empfindet. Äußerlich freilich ist das Tun und Treiben dieser in Genossenschaften organisierten Propheten noch stark vulgär: ihre Tracht (II Kön 1, 8; 2, 23) und ihr exzentrisch-ekstatisches Auftreten (I Kön 18, 12 ff. 46; II Kön 2, 16; 3, 15) zeigen alte vulgäre Art, ebenso wie ihre Wundertaten, wie diese besonders in den Elisalegenden beschrieben werden und für die sie sich in der Regel bezahlen lassen (II Kön 4, 42; 5, 5; 8, 9). Dennoch zeigt sich in manchen Punkten ein Fortschritt: man verspottet das Treiben der Baalspfaffen, die stundenlang tanzen und „nach ihrer Weise" sich blutig verwunden, ohne mit ihren Anstrengungen Erfolg zu haben (I Kön 18, 28); die bloßen Zaubermethoden durch Handschwingen oder magisches Namensprechen (II Kön 5, 11) oder durch Verwendung des Zauberstabes (II Kön 4, 29–31) treten zurück hinter der Wirkung des bloßen Wortes oder Gebetes, wie es in edelster

Dramatisierung die Karmelszene (I Kön 18, 36f.) schildert[2]); nicht im sinnlosen Taumel, sondern klaren Geistes verkehrt der Jahveprophet mit seinem Gotte. Die feile Art der Baalpropheten, die vom Tische Isabels essen (I Kön 18, 19), verachtet man; vornehm weist Elisa das Geschenk des Syrerfeldherrn zurück (II Kön 5, 16; vgl. 5, 26f.; I Kön 13, 7). Ein stolzes Selbstbewußtsein entspricht dieser sittlichen Hebung des Jahvepropheten-tums. Wo die heidnischen Ärzte ratlos dastehen, kann der Prophet in Israel helfen (II Kön 5, 8). Selbst Königen und Großen des Reiches können diese Propheten imponieren. In der heroischen Gestalt Elias haben sie ihr Ideal gezeichnet.

Der Gott dieser Propheten ist hoch über die Heidengötter erhaben. Mit welchem Hohn sieht man auf den tyrischen Baal herab, der nicht hören will oder kann, der vielleicht spazierengeht oder seinen Rausch ausschlafen muß (I Kön 18, 27)! Zwischen der Verehrung eines solchen Baals und Jahves gibt es nur ein Entweder-Oder: Jahve ist der wahre Gott (I Kön 18, 21. 39). „Es gibt keinen Gott in allen Landen außer in Israel" (II Kön 5, 15), — so bekennt der Heide und nimmt israelitische Erde mit nach Damaskus, um auch dort Jahve verehren zu können (II Kön 5, 17f.). Deshalb ist Baaldienst und Baalbefragung Abfall von Jahve (I Kön 18, 18; 19, 10. 14; II Kön 1, 2ff.)[3]). Jahve ist ein Herr über die Natur[4]) und die Völker, der auch jenseits der Grenzen Israels seine Macht übt[5]). Er zeigt sich nicht mehr unbedingt an Israel gebunden; denn er straft auch sein eigenes Volk, wenn es von ihm abfällt[6]). Hier bahnt sich die Entschränkung der Religion aus nationaler Enge an. Was diese Gottesanschauung vom eigentlichen Monotheismus noch unterscheidet, ist das Fehlen theoretischer Konsequenz; die Existenz anderer Götter wird noch nicht bestritten und das Weltbild ist noch kein universales. Aber die Stimmung des Monotheismus beherrscht schon die Elia- und Elisalegenden; Jahve, der eifersüchtige Gott der Wüste, duldet in Israel keine Verehrung anderer Götter neben sich[7]). Er darf diesen Anspruch erheben, weil er die höhere Moral vertritt; er haßt kanaanäische Unzucht und Zauberei (II Kön 9, 22), er schützt Recht und Gerechtigkeit (I Kön 21), er liebt Erbarmen gegen die Hilflosen (1 Kön 17, 7ff.; II Kön 4, 1ff.), Dankbarkeit (II Kön 4, 8ff.), Milde auch gegen den wehrlosen Feind (II Kön 6, 22). Der rauhe Gottesbegriff hat humanere Züge angenommen. Wohl kämpfen seine Anhänger, wo es die Religion gilt, mit den blutigen Waffen des Fanatismus, wie es die Weise des alten Wüstengottes war, aber das Ideal, für das sie eifern, ist ihnen unter der Hand ein neues, höheres und edleres geworden.

---

1 Die Quelle, aus der alle Nachrichten des Königsbuches über diese Zeit stammen, scheint E zu sein, eine Schrift, die vermutlich erst nach 586 ihre letzte Gestalt erhielt (vgl. § 43 Anm. 1). Doch haben die Prophetenlegenden ihre feste Prägung wohl schon früher erhalten, so daß man sie mit einem gewissen Vorbehalt schon für die ältere Zeit verwerten darf. | **2** Vgl. I Kön 17, 20f.; II Kön 4, 33f.; 6, 17. 20. | **3** Vgl. II Kön 1, 3. 6; 3, 11; auch I Kön 22, 5. 7. | **4** Er bedarf nicht gewaltsamer Naturgewalten, um seine Macht zu offenbaren; im stillen Säuseln des Windes offenbart sich seine geheimnisvolle und doch starke Macht (I Kön 19, 11ff.). | **5** I Kön 17, 14. 20ff.; 18, 1; II Kön 5, 17f. | **6** 1 Kön 19, 15; II Kön 5, 1. | **7** Wohl dagegen im Auslande (vgl. dazu I Kön 18, 24; II Kön 5, 18f.).

§ 42. Weiterführung der Kultreformen in Juda

Nach dem Sturze Ataljas scheint der Einfluß des Priestertums in Juda immer stärker geworden zu sein. Der Oberpriester am Tempel, Jojada[1]), war es, der den unmündigen Königssohn Joas auf den Thron setzte, also damals als Prinzregent tatsächlich das Heft in der Hand hielt. Bemerkenswert ist der lebhafte Eifer des Joas und seiner Nachfolger für Tempel und Priesterschaft: Joas ließ das Tempelgebäude renovieren (II Kön 12, 5–16)[2]), Ahas stattete den Kultus aus (II Kön 16, 10–16), Hiskia entfernte aus dem Tempel das bis dahin von den Judäern mit Opfern verehrte Schlangenidol Nechuschtan (II Kön 18, 4)[3]). Sämtliche judäische Könige von Joas bis Hiskia (mit Ausnahme des Ahas)[4]) gelten deshalb auch dem deuteronomistischen Redaktor des Königsbuches als fromm, und daß ihre kultischen Bestrebungen Beifall fanden, lehrt die wiederholt bezeugte Anhänglichkeit der judäischen Bevölkerung an ihr Königshaus (II Kön 11, 20; 14, 21; vgl. 21, 24).

Große Veränderungen erfolgten im jerusalemer Tempelkulte, als Juda gegen Ausgang des 8. Jhrh.s unter die Oberherrschaft Assyriens kam. Assyrische Sitte und Mode fanden Eingang (Sef 1, 8), und auch der Jahvekult auf Zion wurde nach assyrischem Muster reformiert. Die Überlieferung berichtet, daß Manasse assyrischen Gestirnkult einführte: Verehrung der Sonne, des Mondes, der Sterne, der Tierkreisbilder; Altäre für diese wurden im Tempelhofe und auf den Dächern daselbst errichtet, ein Wagen mit heiligen Rossen dem Sonnengotte geweiht (II Kön 21, 3; 23, 5. 11 f.; vgl. Sef 1, 5). An eine Verdrängung des Jahvekultes durch den Astralkult ist hier natürlich nicht zu denken[5]); die Auffassung Manasses und seiner geistlichen Ratgeber war vielmehr die, daß die astralen Götter und Geister sich fortan als Trabanten um Jahve scharten, der seinerseits damit zum höchsten Himmelsgotte ward. All das war gemeint als eine Erhöhung der Macht Jahves, als Fortschritt des Gottesgedankens[6]).

Aber volkstümlich konnte diese einer fremdländischen Vorstellungswelt entnommene Theologie damals nicht werden. Mit dem Niedergang der assyrischen Macht im südlichen Syrien seit der Mitte des 7. Jhrh.s hat sie ihre Anziehungskraft bald verloren. Der Jahvekult verlangte nach eigenen Ausdrucksformen für seinen religiösen Gehalt. Als die Reaktion gegen die assyrischen Einflüsse einsetzte, erstarkten die alten Reformtendenzen des einheimischen Priestertums, die in den Maßnahmen Josias 621 ihren größten Erfolg erlangten. Die geistigen Urheber waren auch diesmal die jerusalemer Tempelpriester, an ihrer Spitze der Oberpriester Hilkia. Mit den Einrichtungen Manasses fiel nun alles, was noch an Resten kanaanäischen Synkretismus in Jerusalem vorhanden war, die Aschera, das Haus der „Heiligen", die Höhe der Bocksdämonen an einem der Stadttore[7]).

Auch diese Reformen Josias haben jedoch nicht lange Bestand gehabt[8]). Durch die Schlacht von Megiddo 609[9]), in der Josia fiel, wurde Pharao Necho Herr von Syrien; Juda vertauschte auf vier Jahre die assyrische Vasallenschaft mit der ägyptischen. Dann siegte 605 Nebukadnezar, damals

noch Kronprinz, bei Karkemisch über Necho, und Syrien wurde nun babylonisch. Wieder drangen fremde Kulte in Jerusalem ein. Jer 44, 15 ff. berichtet vom Kulte der Himmelsgöttin unter Zedekia, und Hes 8 bezeugt für dieselbe Zeit Tierdienst, Tammuzdienst, Sonnendienst und phallische Bräuche im Tempel von Jerusalem. Noch einmal versuchten die syrischen Kleinstaaten, Tyrus an der Spitze 598[10]), mit ägyptischer Hilfe das neue Joch abzuschütteln; Jerusalem mußte schon 597 kapitulieren, und sein König Jojachin wurde mitsamt der Aristokratie Jerusalems[11]) nach Babylon geschleppt. Tyrus leistete dreizehn Jahre lang Widerstand; auch der von den Babyloniern in Jerusalem eingesetzte Zedekia schloß sich 588 dem Aufstande noch einmal an. Im Jahre 586 wurden Tyrus und Jerusalem bezwungen; in Tyrus wurde ein neuer König eingesetzt; Jerusalem dagegen wurde mit seinem Tempel zerstört und sein letzter König Zedekia nach Babylon abgeführt. Das war das Ende des judäischen Staates und der Davididen. Was den Staat überlebte, war die Religion Judas.

---

1 Der Chronist (II Chron 22, 11) macht Joscheba, die Tochter des Königs Jehoram (II Kön 11, 2), zur Gemahlin Jojada's. | **2** Daß Amasja die gesetzliche Vorschrift Dt 24, 16 befolgt habe (II Kön 14, 6), ist eine jüngere deuteronomistische Zufügung im Texte. | **3** Eine von der Hand des deuteronomistischen Redaktors stammende unhistorische Nachricht ist die von der Beseitigung der Höhen, der Masseben und der Aschera durch Hiskia (II Kön 18, 4). Unter Manasse sind die Höhen bereits wieder da. Der deuteronomistische Redaktor taxiert die Frömmigkeit der Könige am Maßstabe der deuteronomischen Forderung; als vollkommen fromm, wie David, gelten ihm nur Hiskia und Josia, die deshalb auch die von den anderen Königen geduldeten Höhen beseitigt haben müssen. | **4** Das ungünstige Urteil über Ahas mag durch die Geschichte II Kön 16, 10 ff. und vielleicht auch durch die Überlieferung Jes 7 bestimmt sein. | **5** Manasse gilt den Späteren als der schlimmste Götzendiener, und man hat, um seine Abgötterei recht massiv zu schildern, alles Denkbare an heidnischen Bräuchen auf ihn gehäuft (II Kön 21; vgl. 23). Das Kinderopfer ist keine Neuerung Manasses (vgl. II Kön 16, 3) ebensowenig wie der Höhendienst, dessen angebliche Abschaffung durch Hiskia (II Kön 18, 4) als Folie für die um so greulichere Gottlosigkeit Manasses dient; auch Zauberei, Wahrsagung und Totenbefragung sind uralt, und daß Manasse sie besonders begünstigt habe, wenig wahrscheinlich. | **6** K. Budde bezeichnet es als einen „Schritt auf dem Wege zum Monotheismus". | **7** Der Bericht über die Reform Josias II Kön 22–23 ist durch besonders viele jüngere Zutaten überwuchert, so daß die historische Frage hier ganz von der literarischen Kritik abhängig ist. Der ursprüngliche Bericht liegt vor in 22, 3. 4a. 5b 8. 9*. 10–14. 15aab. 18b. 19b–20a (?). 20b; 23, 1. 2aa b*. 3a* b. 4aa. 6. 7. 8b. 11. 12. Die bemerkenswerteste unter den mannigfachen Zufügungen, die dieser Text erfahren hat, ist die wohl schon vom ersten (deuteronomistischen) Redaktor eingefügte Bemerkung 23, 8a. 9 über die Überführung aller Höhenpriester aus den Städten Judas nach Jerusalem und die Beseitigung sämtlicher Höhen in Juda. Als Zusatz erweist sich 23, 8a. 9 schon dadurch, daß es den ursprünglichen Textzusammenhang auseinanderreißt. Die Notiz ist genau so zu beurteilen, wie die analoge Notiz über Hiskia II Kön 18, 4. Die Maßnahmen Josias haben sich tatsächlich nur auf Jerusalem bezogen; eine Beseitigung sämtlicher judäischer Kultstätten hat nie stattgefunden. Unter Josias Nachfolgern sind dieselben genau so da wie vorher (vgl. Jer 13, 27; 17, 1 f.); Hesekiel weiß nichts von einer Abschaffung der Höhen vor dem Exil, und auch der Kult der elephantinischen Juden um 400 zeigt, daß selbst in jener Zeit die deuteronomische Forderung in der Judenschaft noch nicht überall durchgedrungen ist, also damals nicht gut seit über 200 Jahren publici juris gewesen sein kann. Daß das deuteronomische Gesetzbuch mit den Maßnahmen Josias nichts zu tun hat, wird später zu zeigen sein (vgl. § 58). | **8** Die deuteronomistische Redaktion be-

urteilt die letzten vier Könige Judas von ihrem Standpunkte aus ganz mit Recht als Gottlose (II Kön 23, 32. 37; 24, 9. 19). | **9** Vgl. zu diesen letzten Ereignissen der judäischen Geschichte II Kön 23, 29–30. 33–35; 24, 1. 7–10. 12. 15–17. 20b; 25, 1–9. 13. 18–21. 27–30. Das übrige Material der Schlußkapitel des Königsbuches ist teils Arbeit des deuteronomistischen Redaktors, teils jüngerer Ergänzer. | **10** Die dreizehnjährige Belagerung von Tyrus durch Nebukadnezar, welche trotz des eindeutigen Zeugnisses bei Josephus, c. Ap. I 156–159 und ant. X 226, von den Forschern hartnäckig in die Jahre 585–573 datiert zu werden pflegt, beginnt im 7. Regierungsjahre Nebukadnezars 598, fällt also in die Jahre 598–586. Zu dieser Datierung stimmt genau die tyrische Herrscherliste: Ithobalos 13, Baal 10, Eknibalos $^{2}/_{12}$, Chelles $^{10}/_{12}$, Abbaros $^{3}/_{12}$, Mytthnos und Gerastratos 6, Balatoros (ὧν μεταξύ, von Josephus als „gleichzeitig mit welchen" mißverstanden, bedeutet „nach welchen", wie das folgende τούτου τελευτήσαντος beweist; die Summe des Josephus ist also um ein Jahr zu gering) 1, Merbalos 4, Eiromos 20 Jahre. Das 14. Jahr des Eiromos ist das Jahr, in dem Cyrus die Herrschaft (von dem Meder Astyages) übernahm, was nach Rassams Keilschriftfund im Jahre 550 geschah. König Ithobalos regierte demnach 598–586. Der Aufstand von Tyrus und der Beginn der Belagerung fallen also mit der Thronbesteigung des Ithobalos, die Eroberung von Tyrus mit dem Regierungsende dieses Königs zusammen. – Aus der jungen redaktionellen Stelle Hes 29, 17 ff. hat man auf ein Mißlingen der Belagerung Nebukadnezars schließen wollen; aber die Stelle besagt es nicht, und die Nachricht als solche ist historisch wertlos. Daß Tyrus wirklich erobert worden ist, bezeugt Jos. c. Ap. I 143 (Nebukadnezar habe ganz Syrien und Phönike unterworfen) und ist auch an sich wahrscheinlich: a) wegen der genau überlieferten 13 Jahre der Belagerung, b) weil ein Mißerfolg Nebukadnezars nach solchen Anstrengungen gewiß überliefert wäre, c) weil Tyrus nach 586 tatsächlich seine einstige Vormachtsstellung (vgl. Hes 27, 8) verloren hat; als Pharao Apries (588–569) in den mittleren Jahren seiner Regierung (in seinen letzten Jahren war er in Nubien und Kyrene beschäftigt) gegen das damals auf babylonischer Seite stehende Phönike zu Felde zog, war Sidon die Vormacht (Herod. II 161; Diod. I 68); diesen Zug, wie Breasted es tut, in die Zeit der Belagerung durch Nebukadnezar zu verlegen, geht der ganz veränderten politischen Situation wegen nicht an. Das Datum Hes 26, 1 bezeichnet das Jahr von Frühling 587 bis Frühling 586; es gehört wohl ursprünglich zu den echten Gedichten Hesekiels in Kap. 27 (Tyrus als Kauffahrteischiff, das auf hoher See untergeht) und Kap. 28 (Tyrus, einst herrlich im Gottesgarten auf dem Gottesberge wohnend, wird von dort verstoßen). Diese Weissagungsgedichte fallen also kurz vor die Eroberung der Stadt. | **11** Nach II Kön 24, 16 waren es 7000 Adlige samt 1000 Schmieden und Schlossern, während eine jüngere Stelle II Kön 24, 14 als Gesamtzahl 10000 angibt. Eine andere, vielleicht die beste Tradition in Jer 52, 28–30 unterscheidet drei Deportationen: im Jahre 597: 3023 Seelen, im Jahre 586: 832 Seelen, und bei einer letzten sonst unbekannten Deportation im Jahre 581: 745 Seelen.

§ 43. Die Bearbeitung der Volkssage

Ebenso wie der Kultus in Kanaan, forderte auch die volkstümliche Sagenüberlieferung in vielfacher Hinsicht die Kritik heraus. Weder die Gottesvorstellung der Sagen noch die Charaktere ihrer Helden entsprachen dem reiferen und sittlich verfeinerten Denken der Zeit. Man konnte sich, wie mehrere der großen Schriftpropheten (Hos 12, 4f.; Jer 9, 3; Jes 43, 27), gegen diese ganze Sagenüberlieferung stark ablehnend stellen; aber man konnte auch eine freundlichere Haltung ihr gegenüber einnehmen und sie durch Überarbeitung den eigenen Anschauungen anpassen. Das letztere ist in den uns erhaltenen Darstellungen der Sage durch den bzw. die Jahwisten und später durch den Elohisten geschehen[1]). Die persönlichen Anschauungen

dieser Sagenbearbeiter sind nicht leicht zu schildern, weil sie in erster Linie Hüter der Überlieferung sein wollen und Stoffe recht verschiedener Art gesammelt haben. Ihre Stellung zur Vergangenheit ist vor allem die der Pietät. Im Gegensatz zu Männern wie ʿAmos und Hosea fechten sie die Heiligtümer im Lande nicht an, sondern betrachten sie als von den Vorvätern Israels gestiftet und Jahve geweiht[2]). Aber trotzdem ist die kritische Stellung zur vulgären Religion gerade in der jahvistischen Geschichtsschreibung nicht zu verkennen. Mit offenbarer Absicht werden hier die tatsächlich überall an den Kultstätten noch vorhandenen Masseben, Ascheren und Idole ignoriert. Der ursprünglich polytheistische Charakter mancher Sagen wird nach Möglichkeit verwischt[3]). Jahve ist nicht gebunden an die Kultstätte oder an die Grenzen des Landes Palästina, sondern waltet unbeschränkt auch im Auslande, ja in den Ursagen erscheint er ganz als Weltgott, der Erde und Himmel erschafft, der die Sintflut über die ganze Erde bringt und alle Völker von Babel aus zerstreut. Nur vereinzelt sind mythologische Züge der Gottesvorstellung in einigen altertümlichen Sagen stehengeblieben, in denen Jahve in leibhaftiger Menschengestalt oder wie ein nächtlicher Dämon erscheint; aber solche Vorstellungen sind doch im allgemeinen stark verblaßt hinter einer rationaleren Anschauung, die sich den Verkehr der Gottheit mit dem Menschen in der Form des seherisch-prophetischen Erlebnisses vorstellt; meist reden die jahvistischen Erzählungen vom bloßen Worte des Gottes an den Menschen, ja sie schweigen am Ende ganz von einzelnen Eingriffen der Gottheit und lassen dieselbe nur noch im Hintergrunde als verborgene Vorsehung walten. Mit dieser Gottesanschauung hängt auch die gerade in den jahvistischen Stücken unverkennbare Abneigung gegen alles Zauberhafte zusammen.

Jünger und in ihren Anschauungen fortgeschrittener ist die Bearbeitung der Überlieferung durch den Elohisten. Auch ihm sind die lokalen Heiligtümer Stätten Jahves, ja, er redet sogar anstandslos von den Masseben, aber sie gelten ihm nur noch als Grab- und Denkmäler[4]). Scharf dagegen ist seine Polemik gegen den Stierdienst von Betel (Ex 32) und gegen die ausländischen Götter (Jos 24; vgl. Gen 35, 2 ff.). Die Vorstellung von Gott ist durchaus supranatural; mit dem Menschen verkehrt die Gottheit besonders im Traumgesicht. Eine Vorliebe für das Prophetentum zeigt sich durchweg, dabei auch eine Neigung für das Magische und eine Bevorzugung geistlicher Motive an Stelle der in der älteren Volkssage vorherrschenden profanen Motive. Zugleich beobachtet man auch eine Veredelung des sittlichen Urteils.

---

1 Die Datierung der verschiedenen Sagenbearbeitungen, des Jahvisten (J) (bzw. seiner Schichten J^1 und J^2) und des Elohisten (E), ist besonders schwierig und dürfte eigentlich nur beantwortet werden im Zusammenhang mit einer Untersuchung des ganzen Geschichtsbuches Genesis bis Könige. Ich bin mit vielen anderen davon überzeugt, daß J und E über den „Hexateuch" hinaus als Quellen benutzt sind. Gewöhnlich läßt man dann beide Quellen mit der Regierung Davids enden und nimmt für das Königsbuch völlig neue Quellen (Annalen, Tempelchronik, Prophetenlegenden u. dgl.) an. Eine zusammenfassende Untersuchung der Quellenfrage (vgl. Hölscher, Das Königsbuch, seine Quellen und seine Redaktion in: Eucharistion für H. Gunkel,

Forschungen zur Rel. und Lit. des A. u. NT.s, 1922) ergibt m. E., daß J die Geschichte bis zu Salomos Tode und zur Reichstrennung, E sogar bis zur Zerstörung Jerusalems (eventuell bis 561) führte. Daraus ergibt sich für J eine früheste Datierung um 900, für E um die Mitte des 6. Jhrh.s. Ich rechne zu J: I Kön 1; 2, 13–26. 28–46a; 3, 4a. 16–28; 4, 1–19; 5, 7–8. 27–28; 8, 1*. 4*. 12–13; 9, 11b–14. 16. 25; 11, 15*. 16. 17aαbα. 19*. 20*. 21*. 22. 23b. 26b; 12, 1. 3b. 4–14. 16. 18–19; zu E: I Kön 3, 5–13. 15abβ; 5, 15–26. 31–32; 6, 1*. 2–6. 8. 10. 15–17. 20. 23α. 26. 24—25. 27. 31. 33–34. 36–38; 7, 1–40. 51; 8, 1a*. 2*. 3*. 5–9*; 9, 15b. 17–18. 23–24. 26–28; 10, 16–20a. 26. 28–29; 11, 1a. 3a. 7*. 14*. 17aβbβ18. 19*. 20*. 23a. 24*. 25*. 26a*. 27–28. 40 und dann von 12, 25 ab alles alte vordeuteronomistische Quellenmaterial. Am leichtesten erkennt man die Zugehörigkeit zu E bei den Elia- und Elisalegenden, die in Stil und Anschauungen geradezu auffällig mit den elohistischen Partien der Genesis übereinstimmen. Am ehesten könnte man für die annalistischen Notizen meinen, eine besondere Quelle in Anspruch nehmen zu müssen, aber eine genauere Untersuchung zeigt m. E., daß auch diese Stücke literarisch nicht von dem übrigen alten Material losgerissen werden können. Daraus ergibt sich dann, daß das elohistische Werk nicht vor dem Exil verfaßt, zum mindesten nicht früher vollendet worden ist. Man hat dann anzunehmen, daß der elohistische Verfasser seinerseits Quellen für seine Darstellung der Königsgeschichte benutzte, und zwar teils Sagenüberlieferung, teils Annalen. | **2** Die Sagen erzählen vor allem, wie Jahve den Vätern an den betreffenden heiligen Stätten erschienen ist. Der Charakter der Kultsage, der diesen Erzählungen ursprünglich eignet, ist meist ganz verblaßt. In der Ismaelsage (Gen 16 und 21), Hebronsage (18), Machanaimsage (32, 2f.), Pnuelsage (32, 23ff.) ist von einer Kultstiftung überhaupt nicht mehr die Rede; auch die Erzählung von Isaaks Opferung (22) ist keine Kultsage mehr. Bloße Notizen vom Altarbau (z. B. 12, 7. 8; 13, 18; 26, 25 vgl. Ex 17, 15f.) oder dem Pflanzen eines heiligen Baumes (21, 33), vom Aufrichten und Salben des heiligen Steines (28, 18; 31, 45; 35, 14) werden gelegentlich gegeben. | **3** Gen 3, 22; 11, 7; die drei göttlichen Besucher Gen 18, 2ff. Die Schöpfungssage weiß nichts mehr von Theogonie (Rest in Gen 6, 1—4) oder Götterkampf; ebenso hat die Sintflutsage jede polytheistische Spur verloren. | **4** Auch die Salbung des Steines zu Betel (28, 18) ist nur noch ein Weiheritus.

§ 44. Der Monotheismus

Alle diese religiösen, sozialen und politischen Gärungen, die seit der Reichstrennung das Volksleben bewegten, haben den Boden für die Entstehung einer neuen religiösen Gesamtanschauung bereitet. Der eifernde Gott vom Sinai, der Gott der hebräischen Nomaden, der in Kanaan zum Gott der Bauernkultur und seit David zum mächtigen Reichsgott geworden war, hatte seine Nebenbuhler, die Baale, verdrängt und Alleinverehrung sich erkämpft. Die seit 900 wirksame puritanische Reaktion gegen die kanaanäischen Elemente im Kulte förderte mehr und mehr die Reinigung und Veredelung der Kultformen. Als Gott des Reiches wurde Jahve zum Schützer der Staatsordnungen und des im Staate herrschenden Rechtes. Er selber war dadurch in seinem Wirken und Willen an die Ordnungen des Rechtes und der Moral gebunden, und die Priester waren Ausleger und Hüter der alle Gebiete der menschlichen Lebensführung regelnden göttlichen Gebote. So bildete sich — zuerst bei den Rekabitern — ein humanes Lebensideal, welches das gesamte der Gottheit wohlgefällige Handeln umspannte.

Diese noch im Rahmen der Volksreligion sich vollziehende Entwickelung tritt seit dem 8. Jhrh. in ein neues Stadium. Die Eroberungen der

Assyrer, welche Syrien zur assyrischen Provinz machten und die kulturellen und religiösen Einflüsse des Ostens in verstärktem Maße nach Palästina trugen, erweiterten den geographischen[1]) wie den geistigen Horizont. Durch diese Eroberungen der Assyrer und später der Babylonier ist das Auftreten der großen Propheten des 8. und 7. Jhrh.s veranlaßt. Assur und Babel sind ihnen Werkzeuge in der Hand Jahves, der durch sie sein sündiges und abtrünniges Volk strafen, ja vernichten will. Indem sie die alte Polemik gegen die Kanaanisierung der Jahvereligion aufgreifen, wächst ihnen unter dem Eindrucke der gewaltigen politischen Ereignisse der Gottesgedanke über die Schranken des Volksgottes hinaus: Jahve wird ihnen zum Beherrscher aller Völker und zum obersten Herrn der Welt, der zugleich alle sittlichen Prädikate des israelitischen Volksgottes an sich trägt.

So entsteht eine neue religiöse Gesamtanschauung in den Köpfen dieser enthusiastischen Denker. Die einzelnen Willkürhandlungen der Gottheit verschwinden hinter dem einheitlichen, gesetzmäßigen Handeln des Einen weltbeherrschenden Gottes, und dem entspricht ein das gesamte menschliche Handeln bestimmendes persönliches, d. h. praktisch-sittliches Lebensideal, in dem sich der Wille der Gottheit zusammenfaßt. Die Grundgedanken dieses religiösen Monotheismus liegen bereits bei ʿAmos klar ausgesprochen vor; seine Nachfolger haben sie weiter ausgebaut und in ihren Konsequenzen verfolgt, und haben damit den Grund zum späteren jüdischen Gottesglauben gelegt.

---

1 Man kann dies vergleichen mit dem Einfluß, den der griechische Seehandel für die Entstehung der ionischen Philosophie und den später die Entdeckung der Neuen Welt und der Antipoden für die Entstehung des modernen Weltbildes gehabt hat.

§ 45. Amos von Tekoaʿ[1])

Die Heimat des ʿAmos war ein judäisches Dorf Tekoaʿ, wo er als Schafzüchter lebte. Er betont, daß er Laie ist, kein dem Tempelklerus und dessen Ekstatikerzunft angehöriger Prophet (7, 14); von der Technik dieser Kreise weiß er nichts. Aber Jahve hat ihn von der Herde weg berufen und ihm persönlichen Auftrag gegeben[2]). In Gesichten[3]) hat der Gott zu ihm gesprochen und ihn in das benachbarte Nordreich geschickt, um Israel den Untergang anzukündigen. An verschiedenen Plätzen hat er dort um 760 seine Botschaft ausgerichtet[4]), bis ihn beim Herbstfeste in Betel das Geschick ereilte und der Oberpriester Amasja ihn als Aufwiegler aus dem Lande verwies[5]).

Im Hintergrunde der Weisſagung des ʿAmos steht überall die drohende assyrische Gefahr[6]). Aber ʿAmos motiviert seine Weisſagung nicht mit ihr; der Untergang Israels ist ihm ein sittliches Postulat. Längst hat Jahve das Volk durch allerlei Plagen vergebens gewarnt (4, 6–11; 7, 1–6); jetzt ist die Langmut des Gottes zu Ende (7, 7–9); das Ende ist gekommen (8, 1–2), Jahve wird Israel durch die Assyrer vernichten (9,

1–4)[7]). ʿAmos verhöhnt den Glauben des Volkes, welches träumte von siegreicher Hilfe seines Gottes, der im Sturm und Wetter mit den Heeren Israels ausziehen sollte: der „Tag Jahves", d. h. die Epiphanie des Gottes, ist Finsternis und nicht Licht (5, 18. 20)[8]); Jahve hat sich auf die Seite des Assyrers gestellt und wird selber Israel schlagen. Niemand wird gerettet, nichts wird übrigbleiben. Obwohl ʿAmos immer nur das Nordreich Israel bedroht[9]) und von Juda schweigt, denkt er doch keineswegs an eine Rettung Judas. Rücksichtslos zieht er die Konsequenzen: Israel hat nichts vor anderen Völkern, Kuschiten, Philistern oder Aramäern, voraus (9, 7); seine Erwählung gibt ihm kein Vorrecht, sondern legt ihm im Gegenteil um so schwerere Pflichten auf, deren Verletzung darum auch um so strenger geahndet wird (3, 2). Damit ist die Vorstellung des Volksgottes restlos aufgehoben; Jahve ist der Eine, alles beherrschende Weltgott[10]), dessen Allwirksamkeit ʿAmos lebhaft empfindet (3, 3–6).

Dem Einen Gott entspricht die Eine moralische Forderung des Gottes. Auch ʿAmos steht unter dem Einfluß der gerade im Süden sehr lebendigen Reformstimmung, die die tiefen Schäden des Volkslebens aus der kanaanäischen Kultur und der Verderbnis des Kultes erklärte. Gegen andere Götter als Jahve braucht ʿAmos nicht mehr zu kämpfen; er kämpft gegen den bestehenden Jahvekult, und zwar nicht nur gegen einzelne kanaanäische Sitten oder Unsitten, sondern grundsätzlich gegen den Kult als solchen: Jahve verabscheut Opfer und Feste, er will keinen Kult[11]), sondern Gerechtigkeit, d. h. Moral (5, 21–24). Der Inhalt dieser moralischen Forderung bestimmt sich ihm wiederum durch den Gegensatz gegen das Kulturleben, gegen Wohlleben und Üppigkeit[12]), Bedrückung der Armen, Ungerechtigkeit der Justiz[13]). Alle Gebiete des Lebens, das soziale Leben, das Rechtsleben, die Kriegführung, den Lebensgenuß beurteilt er wie den Kult nach diesem Maßstabe der Gerechtigkeit, der Humanität[14]).

Indem ʿAmos mit rücksichtsloser Logik Volksreligion und Kult verwirft, begründet er den sittlichen Monotheismus mit seinen zwei Grundideen: dem Einen weltbeherrschenden Gott und der Einen moralischen Forderung dieses Gottes. In seherischer Intuition ist seine neue Erkenntnis geboren, und im Enthusiasmus entströmt sie seinen Lippen. Im Drange des Schauens hat er nicht Zeit, sie theoretisch auszubauen und praktisch zu begründen; das blieb die Aufgabe seiner Nachfolger.

---

1 Die Aufzeichnungen des ʿAmos liegen, wie die aller alten Propheten, in einem nach dem Exil redigierten Buche vor. Auf ʿAmos geht der Kern der strophischen Eingangsdichtung in Kap 1–2 zurück, ferner die im einzelnen mehrfach überarbeiteten kurzen Sprüche in Kap 3–6, die fünf Visionen 7, 1–9; 8, 1–2; 9, 1–4 und der Schlußspruch 9, 7; alt ist die biographische Erzählung in 7, 10–17. Sekundär sind das Motto 1, 2, die Auffüllungen der Eingangsdichtung durch 1, 6–12; 2, 4–5, und der heilsweisfagende Schluß 9, 8–15, ferner 8, 4–14 zum größten Teile (wenn nicht ganz), und eine Menge kleinerer Zusätze (z. B. 2, 9; 3, 1b. 7; 4, 12b–13; 5, 8–9. 13. 14–15 (?). | **2** Dennoch „prophezeit" auch er (3, 8; 7, 15); er redet wie die Propheten meist im göttlichen Ich und weiß sich zu seiner Rede durch göttlichen Zwang gedrungen (3, 8). | **3** Die fünf Visionen 7, 1–9; 8, 1–2; 9, 1–4 bilden einen kunstvollen Zyklus mit beabsichtigtem Gedankenfortschritt, sind also literarisches

Kunstprodukt: Amos stellt in ihnen seine Berufung zum Unheilsverkünder dar. Ebenso sind auch die Berufungsvisionen der späteren Propheten (Jes 6; Jer 1; Hes 1 ff.) literarische Erzeugnisse, mit denen die Weissagungsbücher eröffnet zu werden pflegen. | **4** Z. B. in Samaria 3, 9. 12; 4, 1; 6, 1. | **5** 7, 10–17. | **6** Eine direkte Hindeutung auf Assyrien findet sich nur 6, 14. | **7** Vgl. dazu auch 2, 13–16; 3, 12; 4, 2f. 12a; 5, 1f. 3. 5. 7f. 16f. 18. 20; 6, 7f. 11; 7, 8f. 11. 17; 8, 3; 9, 1–4. | **8** Aus Am 5, 18. 20 wird neuerdings, besonders von Greßmann (Der Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie 1905), unberechtigt Kapital geschlagen, um den vorprophetischen Ursprung der Eschatologie zu beweisen. Das beruht auf einer verhängnisvollen Verwechslung der Begriffe; mit Eschatologie hat der „Tag Jahves" von Haus aus gar nichts zu tun, weder im Volksglauben des alten Israels noch bei Amos oder irgendeinem vorexilischen Propheten. Der „Tag Jahves" bedeutet nichts anderes als die erwartete Epiphanie des Gottes, der im Sturm und Wetter zum Kampf gegen seine Feinde auszieht. Der Ausdruck hat seine genaue Analogie im Assyrischen, wo es z. B. in Beschwörungen an den Feuergott heißt; „Dein furchtbarer Tag möge sie (die Gegner) erreichen" (Tallqvist, die assyrische Beschwörungsserie Maqlû I 117; vgl. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I 305). Arabische Analogien sind mir nicht bekannt. Die Vorstellung von der Epiphanie des Gottes in der Schlacht ist altvolkstümlich und für alle alten Schlachtberichte typisch Ri 5, 4f. 20f.; Ex 14, 24; Jos 10, 10f.; Ri 4, 14f.; 7, 22; I Sam 7, 10; 14, 15. 20. 23; II Sam 5, 20 (Jes 28, 21); II Sam 5, 24; vgl. Ex 23, 27; Gen 35, 5. Ähnlich oft auch in der griechischen und römischen Literatur bei Schlachtberichten, die aus der volkstümlichen Überlieferung geschöpft sind, z. B. Polybius X 11. 14 (Poseidon hilft dem Scipio bei der Einnahme von Neukarthago durch eine Überschwemmung). | **9** 2, 4–5 sind unecht, ebenso die Bezugnahmen auf Juda in 3, 1b und 6, 1. | **10** Jahve ist Herr der Natur (4, 6–11; 7, 1–6; 9, 2f.) und der Völker (1, 3ff.; 2, 9; 9, 4. 7). | **11** Vgl. ferner 3, 14; 4, 4f.; 5, 4f. 21–24; 7, 9; 9, 1. | **12** 2, 7f.; 3, 12. 15; 4, 1; 5, 11; 6, 4–7. | **13** 2, 6–8; 3, 9f.; 4, 1; 5, 7. 10ff. 15. 24; 6, 12. | **14** Vgl. 2, 8; 3, 9f.; 5, 7. 10–12; 5, 21–24; auch 1, 3. 13; 2, 1.

§ 46. Hosea ben Beeri[1])

Ein wenig jüngerer nordisraelitischer Zeitgenosse des ʿAmos war Hosea ben Beeri. Er war vielleicht Benjaminit[2]), also ein Landsmann Jeremias, dessen Jugenddichtungen oft stark an Hosea erinnern. Mehr als der Laie ʿAmos zeigt sich Hosea dem berufsmäßigen Prophetentum verwandt; er nennt sich selber einen Propheten und Geistbesessenen[3]), und alle seine Worte reden im göttlichen Ich. Ein echter Ekstatiker, ist er glühend heiß in Liebe und Zorn; zarte, rührende Töne, wie sie ʿAmos nicht kennt, weiß er anzuschlagen, aber er findet auch Worte eines fast grausamen Hohnes und Grimmes, wie sie nur die erregteste Leidenschaft hervorbringt. Noch unter den letzten Herrschern vom Geschlechte Jehus (vor 743) hat er als junger Mann seine prophetische Wirksamkeit begonnen. Nach hergebrachter Prophetenart wählt er das Symbol zur Einkleidung seiner Weissagung gegen das Mörderhaus von Jesreel und gegen das abtrünnige Volk; er nennt seine Kinder „Jesreel", „Loruchama" (Ungeliebt), „Loʿammi" (Nicht-mein-Volk)[4]). Hosea hat die Erfüllung dieser seiner ersten Unheilsdrohungen selber erlebt, als Jerobeams II. Sohn Sacharja 743 gestürzt ward und unter den letzten Herrschern Israels eine Zeit politischer Wirren begann, die zur Abhängigkeit von Assyrien, zum Verluste Galiläas und Gileads und zuletzt zum endgültigen Untergange Israels führte. Dieser Zeit der Wirren scheinen die Sprüche in Kap. 4, 1 – 14, 1 zum größten Teile an-

zugehören, und es ist wohl nicht unwahrscheinlich, daß Hosea auch das Ende Samarias (721) noch miterlebt hat.

Die monotheistische Gottesanschauung gelangt bei Hosea nicht zu jener logischen Durchbildung wie bei ʿAmos; sein Jahve erscheint vor allem noch als der Volksgott Israels, freilich als ein solcher, der selbst dies Band mit seinem Volke zerreißt. Aber inniger als jemand zuvor erfaßt Hosea das persönliche Verhältnis des Gottes zu seinem Volke. In allen seinen Worten glüht das Motiv der Liebe, und selbst aus der Leidenschaft seiner Drohungen klingt etwas von enttäuschter Liebe heraus. Am Maßstab der Liebe mißt er das sittliche Verhalten ebenso wie den Kult; auch die Verehrung der Baale — eine solche ist ihm der Lokalkult der Israeliten — ist Mangel an Liebe zu Jahve, Treulosigkeit eines buhlerischen Weibes. Auch er will vom Kult nichts wissen; an Liebe und Gotteserkenntnis hat Jahve Gefallen, nicht an Opfern. So gehört auch Hosea zwar zu den Männern der Reform, aber was er zu sagen weiß, bleibt im wesentlichen ein Ruf zur Umkehr: Weg mit den Baalen! Zurück zu Jahve! Seine Gottesanschauung ist die zarteste Veredelung des nationalen Gottesgedankens. Im Zusammenbruche der Nation ist sein schriller Jammerschrei verhallt.

---

1 Hoseanisch sind die Dichtungen 2, 4–15; 4, 1–14, 1; eine alte biographische Erzählung ist 1, 3–4. 6. 8–9. Junge Zutaten zum Buche sind die Heilsweissagungen 2, 1–3; 2, 16–25; 3, 1–5; 11, 10–11; 14, 2–10. | **2** Aus 5, 8 erschlossen. | **3** 9, 7. | **4** 1, 3–4. 6. 8–9. Zu einem „Hurenweibe" scheint das Weib Hoseas erst von jüngerer Bearbeiterhand gemacht worden zu sein (1, 2), und zwar offenbar unter dem Einfluß der Dichtung 2, 4–15. Die romantische Geschichte von der unglücklichen Ehe Hoseas, die man in Kap. 1 und 3 zu finden pflegt, ist nur eine Phantasie moderner Gelehrter.

§ 47. Jesaja ben Amos[1])

Um die Zeit, als der Hirt von Tekoaʿ im Nordreiche weissagte, wurde zu Jerusalem der bedeutendste Erbe seiner Gedanken geboren, Jesaja ben Amos[2]). Wie Hosea ist auch er Prophet von Beruf; auch ein Weib von ihm ist Prophetin (8, 3). Wie andere berufsmäßige Propheten tritt er meist in der Öffentlichkeit auf, auf der Straße (8, 1–2; vgl. 5, 1–7) und vor allem im Tempelhofe (vgl. 1, 10ff.; 28, 7ff.; 29, 1ff.). Er ist Wundertäter (7, 11ff.; vgl. auch die Legende II Kön 20); er liebt es durch symbolische Handlungen sich kundzugeben (20) und nennt seine Kinder mit symbolischen Namen[3]). Von Visionen Jesajas wird nur eine einzige, die stereotype Berufungsvision[4]), erzählt (6); in der Regel empfängt er die Offenbarung im Zustande der Ekstase (vgl. 8, 11) als Wort Jahves, der in seine Ohren spricht (5, 9 LXX; 22, 14; vgl. 28, 22 und 7, 3. 10; 8, 1 u. a.).

Die ältesten Aufzeichnungen Jesajas berichten, wie der um 740 durch die Vision im Tempel auf Zion berufene junge Prophet während der Belagerung Jerusalems durch Aram und Ephraim 735/4 den Feinden Verwüstung und Deportation durch Assur weissagte; er hoffte damals auf eine Rettung Jeru-

salems, als deren Bedingung er rückhaltloses Vertrauen auf Jahve statt auf Kriegsmacht, Mauern und Wälle ansah (7, 2 – 9. 10 – 14. 16; 8, 1 – 4)[5]. Als König und Volk durch ihr Paktieren mit Assur seine Erwartungen täuschten, drohte er auch Jerusalem und Juda die Überschwemmung durch den assyrischen Feind und die Katastrophe (8, 5 – 8. 11 – 15). Die enttäuschte Stimmung des jungen Propheten über sein vergebliches Bemühen drückt sich nicht nur in dem resignierten Schlußwort dieser ersten Niederschrift (8, 16 – 18) aus, sondern spiegelt sich auch in der Berufungsvision mit ihrem hoffnungslosen Auftrage (6, 1 – 11)[6]. Die Unheilsdrohungen gegen Aram und Ephraim (vgl. auch 17, 1 – 6. 9 – 11) erfüllten sich z. T. schon 734 – 732, als die Assyrer Damaskus, Gilead und Galiläa annektierten. Gegen das reduzierte Nordreich wie gegen Juda hat Jesaja weiter geweissagt (5, 1 – 7. 8 – 14. 17 – 24a; 9, 7 – 13. 16 – 20; 5, 25 – 29), bis auch Samaria 721 fiel. Fortan brauchte er nur noch Jerusalem und Juda zu bedrohen, deren Bewohnern – den Großen des Reiches und den Damen der Hauptstadt – er für ihren Hochmut und ihre Prunksucht die Schrecken des „Tages Jahves" ankündigte (2, 6 – 19; 3, 1 – 7. 8 – 9. 12 – 15. 16 – 17. 24; 4, 1). Das geknebelte Südsyrien versuchte sich damals mit ägyptischer Hilfe gegen den übermächtigen Assyrer aufzulehnen, aber wieder behielt die Unheilsweissagung Jesajas Recht, als Sargon 711 den Aufstand siegreich bezwang (20, 1. 3. 4. 6). Noch einmal kam es nach Sargons Tode 705 im Verein mit Ägypten zu einem allgemeinen Bündnis der südsyrischen Staaten gegen Assyrien. Unentwegt, aber vergebens predigte Jesaja gegen das diplomatische Treiben der Politiker und den Freiheitstaumel der Judäer (28, 7 – 22; 29, 1 – 6. 9 – 10. 13 – 15; 30, 1 – 5. 8 – 17; 31, 1 – 4); die Katastrophe brach herein, als Sanherib 701 das judäische Land aufs furchtbarste heimsuchte, über 200000 Menschen deportierte und nur die Hauptstadt noch verschonte, der Jesaja bereits Belagerung und Untergang angesagt hatte (29, 1; 30, 17)[7]. Schmerzlich klingen die Worte des greisen Propheten, der auch nach dieser Katastrophe von seinen Unheilsahnungen nicht lassen und den Anbruch besserer Tage sich nicht denken kann ohne ein vorheriges Läuterungsgericht über die verderbten Volksgenossen (1, 2 – 26).

Jesaja steht in seiner Anschauung auf den Schultern des ʿAmos. Jahve ist auch für ihn der universale Weltgott (6, 3), neben dem die anderen Götter nur nichtige Götzen sind (2, 8. 18), der die Völker der Welt nach seinem Willen regiert, erhebt und vernichtet. Er ist der Gott des Rechtes, der Schützer der Armen, Witwen und Waisen, der Garant der richterlichen Gerechtigkeit, der die Ausschreitungen des Reichtums, des Luxus und der Habgier haßt und den Kult als Lippendienst und Menschensatzung verwirft (29, 13; vgl. 1, 11 ff.). Wie ʿAmos erwartet auch Jesaja das Gericht, den „Tag Jahves" (2, 12 ff.; vgl. 10, 3), nach welchem er mit wachsender Spannung ausschaut und den er für sehr nahe hält (29, 1). In alledem geht er nicht über ʿAmos hinaus, dessen Anschauung er nur breiter ausführt und volltönender predigt.

Der Fortschritt, den Jesaja für die Entwicklung bedeutet, läßt sich durch vier Punkte bezeichnen. Erstens hat er das Neue in der Ver-

kündigung des ʿAmos in seiner grundsätzlichen Bedeutung erfaßt. ʿAmos hatte die alte Auffassung der Religion als Kultus- und Volksreligion im Prinzip zerbrochen, Jesaja formuliert das Wesen der neuen Religion: Religion ist Glaube. Auch die Zeitgenossen hatten einen Glauben, aber der war ein Vertrauen auf Krummes und Verkehrtes (30, 12), auf Idole und Zauber (2, 6. 8), Wagen und Rosse, Mauern und Schiffe, Silber und Gold (2, 7. 15f.; 28, 18; 31, 1), auf den Staat und die Stützen der Gesellschaft (3, 1–3), auf Weisheit und Diplomatie (5, 21; 20, 5f.; 29, 14f.; 30, 1f.; 31, 1f.); aber das alles ist für den Propheten eitler Trug und gänzlich nichtig. Seine Religion ist beherrscht durch das Gefühl der Distanz zwischen Gott und Mensch. Jahve ist der Heilige[8]), der Mensch ist unreiner Lippen (6, 3. 5), Ohnmacht und Staub; Gott ist Geist, alles Irdische Fleisch (31, 3). Fast berauschen kann sich der Prophet im Gedanken an die riesenhafte Majestät des furchtbaren Gottes, der alles Hohe und Stolze vor sich niederbeugt (2, 12–19). Ihm gegenüber gibt es nur Eine Sünde: Hochmut; unter diesem Gesichtspunkt sieht Jesaja alle einzelnen Sünden[9]), und der Gipfel der Sünde ist ihm bewußter Spott und Verachtung Gottes (28, 9–13. 22; 30, 9ff.), die er sich nur aus dämonischer Verblendung erklären kann (6, 9f.; 29, 9f.). Für den Frommen gibt es deshalb nur eine einzige Forderung, die das Wesen der Religion ausmacht: bewußter Verzicht auf eigenmächtiges Wollen und Planen, Warten und Schauen auf Gottes Tun (5, 12), Glaube, Vertrauen, Stille und Ruhe –, das ist die Definition der jesajanischen Religion (7, 4. 9; 28, 15f.; 30, 15; vgl. 8, 6), das ist der Weg zur Festigkeit des Gemütes und der Grund- und Eckstein, auf dem Heil und Zukunft des Volkes ruht. Jesaja hat die Religion zuerst in voller Schärfe formuliert als eine Betrachtung der Dinge, die höher ist als die Vernunft des Alltags.

Das Zweite, wodurch Jesaja über ʿAmos hinausgeht, ist die engere Anknüpfung an die nationalen Voraussetzungen des Volkes. Jesaja ist bewußter Judäer, der an den nationalen Traditionen[10]) und am nationalen Heiligtum[11]) festhält. An diesen hängt für ihn die Hoffnung des künftigen Heils, ein Gedanke, den Jesaja bei aller pessimistischen Beurteilung seiner Zeitgenossen nie ganz aufgegeben hat (7, 3. 5ff. 11ff.; 8, 1–4; 8, 16–18; 28, 16; 1, 19f. 24–26). Indem Jesaja hier also die Drohung des Gerichtes Jahves mit seiner persönlichen Hoffnung verbindet und durch den Gedanken eines Läuterungsgerichtes vermittelt (1, 24–26), bereitet er die Grundlagen für die spätere nachexilische Heilshoffnung[12]). Die Anschauung des ʿAmos, in einseitiger Konsequenz verfolgt, hätte einen Bruch mit der nationalen Vergangenheit bedeutet; Jesaja zeigte den Weg, auf dem die prophetischen Gedanken in Anknüpfung an das Gegebene fruchtbar werden konnten.

Damit ist schon das Dritte angedeutet: ʿAmos hatte die Erfüllung seiner Weissagung nicht mehr erlebt, und Hoseas leidenschaftlicher Jammer verhallte im allgemeinen Zusammenbruch; Jesaja dagegen war Zeuge, wie sich die Weissagungen nicht nur früherer Propheten, sondern auch die eigenen schrittweise erfüllten. Er lieferte den Wahrheitsbeweis für die prophetische Anschauung; in einem langen, arbeitsreichen Leben hat er den

Zeitgenossen gezeigt, daß jene nicht Träumerei und eitler Enthusiasmus, sondern die richtige Beurteilung der Dinge sei.

Damit ergibt sich auch das Vierte, wodurch Jesaja von Bedeutung wurde. Fortan ist die prophetische Anschauung nicht mehr bloß Sache eines Einzelnen; vielmehr schart sich schon zu Lebzeiten Jesajas ein Kreis von Schülern um den Meister (8, 16), die seine Gedanken weitergetragen und sie zur Sache einer mehr und mehr einflußreichen Richtung gemacht haben.

---

1 Das eigentliche Jesajabuch umfaßt nur Jes 1–39. Dieses zerlegt sich in drei Teile: a) Weissagungen über Juda und Jerusalem 1–12, b) zehn Heidenorakel 13–23 samt einer abschließenden Weissagung des Weltgerichtes 24–27, c) weitere Weissagungen über Jerusalem 28–35, dazu ein historischer Anhang aus dem Königsbuche 36–39. Alle diese Teile sind in ihrer jetzigen Gestalt junge eschatologische Weissagungsbücher, deren wesentlicher Zweck die Weissagung des Völkergerichtes und des Heiles für Israel ist. Diese eschatologischen Heilsweissagungen haben mit dem alten Jesaja nichts zu tun. Die echten Worte Jesajas sind rein zeitgeschichtlichen Inhaltes und fast nur Drohungen gegen Juda und Israel. + **2** ʾAmōs (nicht zu verwechseln mit dem Propheten ʾAmōs). | **3** Schearjaschub = Rest-kehrt-um (7, 3), ʿImmanuel = Gott-mit-uns (7, 14), Maherschalal-Chaschbaz = Raubebald-Eilebeute (8, 1–4), vgl. dazu 8, 18. Die symbolische Namengebung erinnert an die bei Hosea (§ 46). | **4** Über den literarischen Charakter dieser Art von Berufungsvisionen vgl. § 45 Anm. 3. | **5** 7, 14. 16 ist zu übersetzen: „Fürwahr, das junge Weib, das jetzt schwanger ist, wird einen Sohn gebären und ihn Gott-mit-uns nennen! Denn ehe noch der Knabe imstande sein wird, Schlecht und Gut zu unterscheiden, wird jenes Land, vor dessen zwei Königen dir so graut, verödet sein." Noch LXX haben das hebräische almā richtig mit νεᾶνις übersetzt; erst die Christen korrigierten παρθένος (Jungfrau) hinein (vgl. Swete, Introduction). Die Stelle bezieht sich weder auf Jesus Christus noch überhaupt auf den Messias; da Jesaja dem Könige ein „Zeichen" geben will, muß er sich auf ein in Jerusalem vorhandenes schwangeres Weib beziehen. An das Weib des Ahas ist schwerlich zu denken, auch nicht an irgendein beliebiges, zufällig anwesendes Weib. Beliebt ist gegenwärtig die rein generelle Fassung („die jungen Weiber werden dann [wenn die Rettung anbricht] ihre Söhne [mit dem Glücksnamen] Gott-mit-uns benennen"); besser scheint mir die Deutung der jüdischen Gelehrten Raschi und Ibn Esra, die in dem Weibe ein Weib des Propheten finden, also den ʿImmanuel für einen Sohn Jesajas halten. Vielleicht hatte Jesaja, wie dies bei den alten Hebräern häufig war, zwei Frauen. | **6** Vgl. Anm. 4. | **7** Die zwei in Jes 36–37 (= II Kön 18–19) miteinander verwobenen Legenden lassen Jesaja in dieser Zeit die Rettung Jerusalems weissagen. In der älteren Legende weissagt Jesaja einen schleunigen Rückzug Sanheribs nach Assyrien und seine Ermordung daselbst; in der jüngeren Legende wird Sanheribs Heer, 185 000 Mann, vor Jerusalem durch den Engel Jahves in der Nacht erschlagen. Schon die jüdisch-alexandrinischen Gelehrten (Jos. ant. X 18–20) haben diese Legende kombiniert mit einer Geschichte bei Herodot (II 141), wonach zur Zeit des ägyptischen Königs Sethos ein gewisser Sanacharibos, König der Araber (und Assyrier), gegen Ägypten zieht; Sethos, der Priester des Hephästos, wendet sich flehend an den Gott, der ihm im Traumgesicht seine Hilfe verspricht. Als Sethos darauf, nur von Krämern, Handwerkern und Müßigen begleitet, dem Heere des Gegners bei Pelusion begegnet, kommt nachts ein Schwarm von Feldmäusen und zernagt die Köcher, Bogen und Schildhenkel der Feinde, die infolgedessen am Morgen wehrlos und unter großen Verlusten die Flucht ergreifen. Eine im Hephästostempel stehende Statue des Sethos mit einer Maus in der Hand erinnert, wie Herodot schließt, an diese Errettung. Die Geschichte hat, obwohl dies meist angenommen wird, mit der Jesajalegende nichts zu tun. Ihr Sethos ist natürlich Pharao Sethi I. oder II., um 1300 bzw. 1200, und sie spielt bei Pelusion, wohin Sanherib niemals gekommen ist.

Wahrscheinlich ist τε καὶ Ἀσσυρίων ein erst aus Josephus in den Herodottext geratener Zusatz; im folgenden ist auch bei Herodot nur vom Araberheere die Rede, und Josephus setzt voraus, daß Herodot nicht von den Assyrern, sondern von den Arabern gesprochen habe. Nur der zufällige Anklang der Namen des Arabers Sanacharibos und des Assyrers Sanherib hat die jüdischen Gelehrten Alexandrias, von denen Josephus abhängig ist, zu der Kombination der Jesajalegende mit der ätiologischen Fabel Herodots geführt, die man dann gern zu stützen sucht durch die Vorstellung von den Mäusen als Pestträgern. | **8** Der „Heilige Israels" 5, 19; 30, 11 f. 15; 31, 1. | **9** Das Bauen stolzer Quaderbauten (9, 9), das Tragen prunkvoller Toiletten (3, 16 f. 24), die Parteilichkeit der Richter (3, 8 f.), das Vertrauen auf Irdisches und eigene Weisheit (8, 6; 30, 12; vgl. 7, 13). | **10** 2, 6; 3, 12. 15; 5, 1–7; 1, 2. 4; 30, 9; 17, 9 LXX; 29, 1; 28, 21; 1, 21. 26. | **11** 6, 1–11; 8, 5. 18; 28, 16. | **12** Die spätere Heilshoffnung ist in ihren wesentlichen Stücken phantastisch-mythologisch, während das von Jesaja erhoffte Heil einfach in der Errettung und sittlichen Erneuerung des bestehenden judäischen Staates besteht, also gar nichts Wunderbares und Übernatürliches hat.

§ 48. Micha aus Moräschät[1])

Micha war ein Zeitgenosse Jesajas. Er stammte wie ʿAmos vom Lande; seine Heimat war Moräschät[2]) im südwestlichen Juda am Rande der philistäischen Ebene. Dort war er Zeuge der entscheidenden Kämpfe Assurs gegen die Philister und Ägypter, Zeuge auch der Verheerung der judäischen Landschaft durch Sanherib und der Deportation zahlloser Judäer 701. Auf dieses Schicksal seiner Heimat scheint sich seine Klage 1, 10–16 zu beziehen. Als Trauernder tritt der Prophet auf (1, 8), ähnlich wie Jesaja in den Jahren 713–711 (Jes 20). Wie Jesaja hat er gegen die frivole Zuversicht der Zeitgenossen zu kämpfen, besonders gegen die prophetischen Schwätzer, die die Menge betören (2, 6 f. 11; 3, 5–8). Seine Polemik gegen die Rechtlosigkeit, die Aussaugung der kleinen Leute, Üppigkeit und Leichtfertigkeit erinnert an seinen Landsmann ʿAmos; ihm fehlt freilich der stürmische Drang des ʿAmos, und sein Horizont ist enger, aber er übertrifft alle andern Propheten durch seine herbe Schroffheit. Was keiner vor ihm auszusprechen gewagt, tat dieser Mann aus der Provinz: er bedrohte auch das ehrwürdige Heiligtum Jahves auf dem Zion, dessen völlige Vernichtung er ankündigte (3, 12), und sein düsterer Spruch klang noch nach hundert Jahren den Jerusalemern in den Ohren (Jer 26, 18 f.).

1 Von Micha stammen die Drohsprüche Mi 1, 5a–16; 2, 1–4. 6–11; 3, 1–12. Dagegen sind Kap 4–5 eschatologische Heilsweissagungen, die später zur Ergänzung angehängt worden sind. Kap. 6–7 scheinen ein selbständiges jüngeres Weissagungsbuch zu sein, das mit Micha ursprünglich gar nichts zu tun hat. | **2** Nahe bei Eleutheropolis (Hieronymus, comm. in Mich., praef.), wahrscheinlich = Mareša (vgl. Eusebius, onom. 130, 19 f.), heute tell sandahanne und chirbet meräsch.

§ 49. Nahum der Elkoschite[1]) und Sefanja der Jerusalemer[2])

Unter Assarhaddon (681–668) und Assurbanipal (668–626) erreichte Assyrien den Höhepunkt seiner Macht; Ägypten wurde unterworfen, das „hunderttorige" Theben 663 erobert. Der Druck der Fremdherrschaft

lastete schwer auf den unterworfenen Ländern, und assyrischer Einfluß beherrschte Staaten und Kulte; es ist die Zeit Manasses. Seit der Mitte des Jahrhunderts aber begann der Riesenbau des Weltreichs zu wanken. Während Meder und Chaldäer Assurbanipal zu schaffen machten, konnte Ägypten unter Psammetich I. seine alten Ansprüche auf Südsyrien wieder geltend machen; 29 Jahre hindurch soll Psammetich Asdod belagert haben (Herodot II 157; vgl. Jer 2, 16)[3]). In dieser Zeit der sinkenden Macht Assurs erklingt der ein halbes Jahrhundert lang verstummte Ruf prophetischer Stimmen von neuem in Juda. Ihr Thema ist jetzt in erster Linie ein nationales: der erhoffte Sturz Assurs und seiner Hauptstadt Ninive. Nahum aus Elkosch[4]) stimmt in schwungvollen Tönen das höhnische Triumphlied über Ninive an (Nah 1, 11. 14; 2, 2. 4–3, 19). Er gehört in die Reihe der volkstümlichen Propheten; Mahnung oder Drohung gegen die eigenen Volksgenossen fehlen bei ihm. Anders Sefanja, ein Abkömmling des Königs Hiskia (1, 1), der etwa im 8. Jahrzehnt des Jahrhunderts als junger Mann aufgetreten sein mag. Er ist bei Jesaja, seinem Heimatgenossen, in die Schule gegangen[5]). Wie jener kündet er den „Tag Jahves" an (1, 14—17), der sowohl über die Götzendiener und Verächter Jahves in Juda, als auch über die Philister, Kuschiten und Assyrer das Gericht bringen soll[6]). Die moralische Polemik tritt auch bei Sefanja zurück. Den Untergang des judäischen Staates scheint er nicht erwartet zu haben, geschweige die Vernichtung des Jahvetempels.

---

1 Das vorliegende Nahumbuch will ein eschatologisches Buch sein, eingeleitet durch das Fragment eines eschatologischen Psalms; dem Nahum selber gehört nur das wohl aus mehreren Einzelliedern bestehende Triumphlied über Ninive an (1, 11. 14; 2, 2. 4–3, 19). | **2** Von Sefanja stammen Sef 1–2, während 3 ein eschatologischer Anhang jüngeren Ursprungs ist. Auch dies Buch ist durch mannigfache Überarbeitung eschatologisch gefärbt worden. | **3** Die Erzählung Herodots (I 105), wie die Skythen durch Syrien und Palästina bis an die ägyptische Grenze ziehen, von Psammetich durch Geschenke zur Umkehr veranlaßt werden, wie dann einige von ihnen auf dem Rückzuge den Tempel der Aphrodite Urania zu Askalon plündern und zur Strafe dafür von der Göttin mit der erblichen θήλεια νοῦσος geschlagen werden, ist, wie Wilke richtig erkannt hat, ein ätiologisches Märchen ohne historischen Wert. Damit fällt wohl der ganze Skythenzug, der gewöhnlich als der historische Hintergrund der Weissagungen Sefanjas und des jüngeren Jeremia angesehen wird. | **4** Elkosch soll nach Pseud-Epiphanius, de vitis prophetarum 17 nahe bei Eleutheropolis gelegen haben. Nahum lebte nach der Eroberung Thebens 663 (vgl. 3, 8–11) und vor dem Falle Ninives 606, vermutlich erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts. | **5** Vgl. 1, 16 mit Jes 2, 15; 2, 1 mit Jes 29, 9. | **6** Der Horizont seiner Drohweissagung ist weiter als der der früheren Propheten, doch kennt auch er so wenig wie irgendein vorexilischer Prophet ein „Weltgericht". Wo dieses jetzt im Texte angedeutet ist, beruht das auf späterer Bearbeitung.

§ 50. Jeremia aus ʿAnatot

Die anziehendste Gestalt unter den Propheten der judäischen Königszeit ist Jeremia, der Sohn Hilkias, der Sprößling eines priesterlichen Geschlechtes, welches im benjaminitischen ʿAnatot[1]) unweit Jerusalems an-

säßig war und dort Grundbesitz hatte (1, 1 vgl. 32, 6–15). Eine zarte und leidenschaftliche Natur, erinnert er an seinen Landsmann Hosea; er ist der größte Lyriker der alten Zeit. Eine herrliche Sammlung jeremianischer Lieder, sowie Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Propheten von der Hand seines Freundes Baruch liegen unserm Jeremiabuche als Quellen zu grunde[2]). Die Lieder, in denen Jeremia seit langem das Kommen des „Feindes aus Norden" geweissagt hatte[3]), wurden erstmalig zusammengestellt (Kap. 36), als Nebukadnezar 605 bei Karkemisch gesiegt hatte; im Auftreten der Babylonier erkannte Jeremia die Erfüllung seiner Weissagung. Unablässig hat er seitdem gekämpft gegen die judäischen Aktivisten und, unbekümmert um den Vorwurf des Vaterlandsverrates, zur Unterwerfung unter Babylonien geraten. Er drang nicht durch, Jerusalem fiel, und die flüchtenden Judäer zwangen Jeremia und Baruch, mit ihnen nach Ägypten auszuwandern. Dort ist Jeremia, mit Anklagen gegen die eigenen Volksgenossen, gestorben, ein einsamer, heimatloser Mann.

Jeremia zeigt ganz das Gepräge des Ekstatikers. In der Schar der Tempelpropheten tritt er auf (20, 2; 29, 26 f.). Plötzlich, oft erst nach tagelangem Warten (42, 7), kommt der Geist über ihn, und dann drängen sich Bilder von halluzinatorischer Lebhaftigkeit vor seine Augen, Worte von leidenschaftlicher Erregung auf seine Lippen[4]). Dennoch verrät sich schon wachsende Reflexion in seiner Prophetie; das unmittelbare Gefühl göttlicher Ergriffenheit ist, wo Propheten sich gegenseitig bekämpfen (Kap. 28), kein sicheres Kennzeichen der Wahrheit mehr; erst das Eintreffen der Weissagung gibt dem Propheten die volle Sicherheit göttlicher Offenbarung (28, 9; 32, 6–15 vgl. Dt 18, 21 f.). Stärker als bei älteren Propheten macht sich die Subjektivität des Propheten geltend, inniges Mitfühlen und schmerzliche Klage und zugleich eine Betonung des Technischen in der Prophetie, vor allem durch symbolische Handlungen[5]).

Für die Entwicklung der Gottesanschauung bedeutet Jeremia keinen greifbaren Fortschritt. Er gleicht auch darin dem Hosea, daß er weniger die Erhabenheit des Einen Weltgottes, als den persönlichen Charakter der Gottheit, Liebe und Zorn Gottes hervorhebt. Jahve ist auch bei ihm noch ganz wesentlich der Volksgott Israels. Die Beziehung der Gottheit zum einzelnen Individuum spielt bei ihm noch keine größere Rolle als bei den Früheren[6]).

---

1 Heute anāta. Jeremia fühlt sich als Benjaminit (6, 1 vgl. 26, 6. 9; 31, 2–6. 15–22a). | **2** Die Ausscheidung dieser Liedersammlung verdanken wir im wesentlichen Bernhard Duhm. Ich rechne zu ihr: 2, 2b–3. 14–37; 3, 1–5. 12b–13. 19–25; 4, 5–8. 11b–31; 5, 1–14; 6, 1–30; 7, 28–29; 8, 4–23; 9, 1–8. 16–21; 10, 19–22; 11, 15–16; 12, 7–12; 13, 15–27; 14, 2–10. 17–18; 15, 5–9; 16, 5–7; 17, 1–4; 18, 13–17; 22, 6–7. 10. 13–24. 28; 23, 9–15 (30, 12–15?; 31, 2–6. 15–22a?). Diese Jeremialieder scheint man zu Beginn der Perserherrschaft im 6. Jhrh. mit Titel, Einleitungs- und Schlußvisionen (Kap. 1. 24. 25*) herausgegeben zu haben, um den Untergang der babylonischen Herrschaft nach 70jähr. Bestande von Jeremia geweissagt sein zu lassen; Zutaten zu diesem Buche des ausgehenden 6. Jhrh. mögen die Heilsweissagungen Kap. 30 f. und vielleicht einige Erzählungen (in Kap. 27. 32. 35) sein. – Neben dieser Liedersammlung bestand von Baruchs Hand ein

Buch der Denkwürdigkeiten über Jeremia, aus dem – chronologisch geordnet – folgende Erzählungsstücke stammen: 26; 19, 14–20, 6; 36; 28–29; 21, 1–10; 34; 37–44; 45, und als Anhang dazu 51, 59–64; die ursprüngliche Überschrift dieses Werkes mag in 1, 3a stecken. — Die Denkwürdigkeiten sind dann später (etwa im 5./4. Jahrhundert) in das ältere Jeremiabuch eingearbeitet und gleichzeitig das Ganze aufs stärkste überarbeitet worden; alle die prosaischen, predigtartigen Reden Jeremias im jetzigen Buche gehören dieser späten „deuteronomistischen" Redaktion an. Jüngste pseudojeremianische Zutaten sind die Sammlung der sieben Heidenorakel Kap. 46—49 und das Babylonorakel Kap. 50f.; ein historischer Anhang aus dem Königsbuche ist Kap. 52. | **3** Seit etwa 100 Jahren gilt die Meinung, daß Jeremia unter dem „Feinde aus Norden" die Skythen verstanden habe (vgl. dazu § 49, Anm. 3). Vielleicht ist das doch irrig, wenn mir auch nicht sicher ist, daß er von Anfang an die Babylonier im Auge gehabt hat. | **4** Vgl. z. B. 3, 21; 4, 13. 15. 18–21. 23–26. 31; 5, 13–14; 6, 11; 8, 16. 19–20; 10, 22; 23, 9. | **5** Vgl. 27, 2 ff.; 28, 10 ff.; 32, 6 ff.; 43, 8 ff. | **6** Man pflegt Jeremia gewöhnlich als den Vater des Individualismus zu betrachten; aber die Stelle 31, 29–30, die die individuelle Vergeltungslehre vorträgt, ist unecht (vgl. Hes 18), und die zahlreichen psalmartigen Partien des Jeremiabuches (10, 23–25; 11, 18–20; 12, 1–6; 15, 10–12. 15–21; 16, 19–20 (21); 17, 14–18; 18, 18–23; 20, 7–13; 20, 14–18; ferner 14, 19–22; 17, 12–13) (trotz Baumgartner, Die Klagegedichte des Jer. 1917) teils sicher unecht, teils von mindestens recht zweifelhafter Authentie.

§ 51. Hesekiel ben Buzi[1]

Auch Hesekiels Prophetie ist, wie die aller alten Propheten, durch die politischen Erregungen der Zeit geweckt worden. Ein Angehöriger der jerusalemer Priesterschaft (1, 3), war er 597 mit König Jojachin und den übrigen Vornehmen Judas (II Kön 24, 15) nach Babylonien weggeführt worden. Dort wohnte er unter den Exulanten in Tell Abib (3, 15), einer Judenkolonie Südbabyloniens bei Nippur, unweit des großen Kanals[2]. Die Thronbesteigung Psammetichs II. (593–588) hatte die südsyrischen Kleinstaaten zu einem neuen Aufstande gegen die babylonische Herrschaft gereizt[3], und das Feuer der Freiheitsbewegung hatte auch die Exulanten in Babylonien erfaßt, so daß die babylonische Regierung zu strengem Einschreiten genötigt war[4]. Eben damals[5] erlebte Hesekiel in einer Vision[6] seine Berufung zum Propheten. Er stellte sich in scharfen Gegensatz zu den Freiheitsträumen seiner Umgebung. Jojachins Deportation 597 ist nach seinem Urteil noch nicht das letzte gewesen; eine neue Katastrophe wird Jerusalem treffen, Belagerung und Zerstreuung seiner Bewohner. Der Grund für solch ein neues Strafgericht ist ihm der Götzendienst im jerusalemer Tempel, den er in einer zweiten Vision aus dem Jahre 592 darstellt[7] und den Jahve durch blutige Ausrottung der Götzendiener ahnden wird. In einer Reihe von Weissagungsgedichten voll poetischer Erfindung und starker Rhetorik bedroht er Jerusalem in der Form von allerlei Gleichnissen und Allegorien[8].

Jerusalems Verbündete waren damals vor allem Tyrus und Ägypten. Ihnen gelten die übrigen Drohungen Hesekiels[9]. Die Weissagungen über Tyrus sind in das Jahr 587/6 datiert[10], die über Ägypten teils in die Jahre 588 und 587, teils hinter den Fall von Tyrus und Jerusalem ins Jahr 585[11].

In dem großen Ringen zwischen Babylon und Ägypten stand Hesekiel, ebenso wie Jeremia, ganz auf der Seite Babylons[12]). Er ist nicht unbeeinflußt von babylonischer Mythologie und babylonischem Stile[13]). In religiöser Hinsicht steht er unter dem Einfluß der Reformtendenzen der judäischen Priesterschaft: er geißelt die seit alters bestehende kanaanäische Art des heimischen Kultes (16, 3. 15–18. 24f.) und die Hinneigung zum Auslande (23, 2ff.), vor allem den fremdländischen Götzendienst im Tempel unter Zedekia (Kap. 8f.). Dagegen weiß er noch nichts von der deuteronomischen Forderung einer Kultuszentralisation in Jerusalem[14]); der echte Hesekiel steht mit beiden Füßen auf dem Boden der älteren prophetischen Zeit; zum Gesetzeslehrer und Vater des späteren Nomismus ist Hesekiel erst durch den im fünften Jahrhundert schreibenden Verfasser des nach ihm genannten Buches geworden[15]). Für die Geschichte der jüdischen Religion ist der Autor dieses Pseudepigraphs weit bedeutungsvoller als der echte, durch seine phantasievolle Poesie anziehende Hesekiel.

---

1 Das Buch Hesekiel (vgl. § 60) verdankt seine erste literarische Gestalt einem Verfasser, der zwischen Deuteronomium (um 500) und Nehemia (445), also etwa gleichzeitig mit dem Heiligkeitsgesetze, d. h. in der ersten Hälfte des 5. Jhrh.s, schrieb; dies Buch hat dann noch mannigfache Zufügungen durch jüngere Hände erhalten. Die Disposition ist klar: a) Drohweisſagungen 1–33: über Jerusalem 1–24 und über die Heiden 25–32, b) Heilsweisſagungen 34–48. Der Verfasser, der sein Weisſagungsbuch unter dem Namen des alten Propheten Hesekiel herausgab, benutzte für den ersten Teil seines Werkes die literarische Hinterlassenschaft des echten Hesekiel. Diese ist jedoch im Verhältnis zu den pseudepigraphen Elementen des Buches ziemlich gering an Umfang, und dazu noch aufs stärkste überarbeitet; sie umfaßt den Kern der Berufungsvision in Kap. 1–5 und den der Tempelvision in Kap. 8–11, ferner den Kern der Dichtungen über Jerusalem in Kap. 15. 16. 17. 19. 21. 23. 24, Tyrus in Kap. 27. 28 und Ägypten 29. 30. 31. 32. Das Hesekielbuch, wie es vorliegt, ist also im wesentlichen ein späteres Pseudepigraph, welches von der Erfüllung der alten Hesekieldrohungen gegen Jerusalem, Tyrus und Ägypten (durch die Eroberung des Kambyses 525) ausgehend, nun ausführliche Trostweisſagungen an die babylonische Judenschaft dem alten Propheten in den Mund legt. Eine genauere Begründung dieser Auffassung des Hesekielbuches, für die hier nicht der Ort ist, hoffe ich bald veröffentlichen zu können. | **2** Akkad.: nāru kabaru im Hebräischen als „Fluß Kebar" verstanden. | **3** Nach Jer 27, 2ff. sollen Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon daran beteiligt gewesen sein. In Jerusalem weisſagte ein Prophet Chananja im Juli-August 593 (4. Jahr Zedekias vom Herbst 594 bis Herbst 593) den Sturz Babylons und die Rückkehr Jojachins in zwei Jahren (Jer 28). Jeremia trat der Bewegung entgegen. | **4** Die Führer Zedekia und Ahab wurden verbrannt (Jer 29, 21ff.). Jeremia warnte die babylonischen Juden in einem Briefe (Jer 29, 15ff.), worüber der Exulant Schemaʿja sich entrüstet (Jer 29, 24ff.). | **5** Die Vision fällt auf den 5. des IV. Monats des 5. Jahres seit Wegführung Jojachins (Hes 1, 2) (nach dieser Ära rechnet das Hesekielbuch, wobei der Jahresanfang nach babylonischer Weise im Frühjahr ist), also in den Juni 593. | **6** Die Vision Kap. 1–3 ist stark überarbeitet; ihr ursprünglicher Text umfaßt wohl nur etwa 1, 2a. 3. 4a. 28; 2, 1a. 8b–10; 3, 2–3. 10–15 und daran reiht sich nach sieben Tagen der erste göttliche Auftrag an den Propheten 3, 16a. 24bβ; 4, 1. 2. 9a. 10. 11; 5, 1. 2abβ. | **7** Die Vision Kap. 8–11 ist ungewöhnlich stark von fremden Zutaten überwuchert. Ihr ursprünglicher Kern liegt in Kap. 8–9 vor, wozu dann 11, 24–25 den Schluß bildeten. Aber auch 8–9 ist stark überarbeitet, vor allem auch in topographischer Hinsicht, indem überall das Bild des salomonischen Tempels nach dem Muster des nachexilischen

Tempels übermalt ist. — In der Vision macht Hesekiel, ähnlich wie später Muhammed, eine traumhafte Reise nach Jerusalem und wird dort von Jahve durch den Tempel geführt. Der Götzendienst, den er in der Vision sieht, ist natürlich derjenige des Jahres 592, s. o. § 42. | **8** Jerusalem taugt, wie das Rebholz, nur noch zum Brennen (15, 2aba. 3. 4b. 5); durch seinen kanaanäischen Kult mit Idolen und Prostitution ist es zur Ehebrecherin geworden (16, 3aβb. 4aβb. 5*; 6aba. 7aβba. 8aba. 9aa. 10. 11abβ. 12aβb. Forts. unsicher); gegen Babylon ward es treulos durch sein Liebäugeln mit Ägypten (17, 3aβb. 4. 5. 6a. 7. 8b. 9aβbα). Zum Klagelied über die Wegführung der zwei Löwenjungen, Joahas 609 und Jojachin 597, wird des Propheten Wort (19, 2—8. 9*). So droht er nun die Rache Nebukadnezars: der Würger steht da mit gewetztem Messer (21, 14b. 15ab*. 16. 19aβb. 20. 21); Nebukadnezar steht schon am Scheidewege und wählt den Weg gegen Jerusalem (21, 24—28). Seit alters haben die zwei Schwestern Samaria und Jerusalem mit ihrer Ausländerei Ehebruch gegen Jahve getrieben; das Ärgste ist jetzt das Buhlen mit den abscheulichen Ägyptern, wofür nun die babylonische Rache droht (23, 2b. 3. 4b. 5. 6. 11a. 14b*. 15. 16. 17. 19. 20. 22aa*b. 23aa. 24. 25aβ. 27); die Bewohner Jerusalems werden gekocht werden in der Siedeglut der Belagerung (24, 3b. 4*. 5), und sang- und klanglos geht die Stadt zugrunde (24, 16*. 17). | **9** In Hes 25—32 werden Ammon, Moab, Edom, Philister (25), Tyrus (26—28, 19), Sidon (28, 20—26) und Ägypten (29—32) bedroht. Die kurzen unter den Heidenorakeln dieser Sammlung sind sämtlich junge Fälschungen, und auch in den Orakeln über Tyrus und Ägypten sind nur gewisse Teile echt hesekielisch, nämlich zwei Gedichte über Tyrus (27, 3b—9a. 25b—36 und 28, 12b—19) und fünf Gedichte über Ägypten (29, 3aβb. 4*. 5a*; 30, 21; 31, 3. 4a. 6a. 7. 8aab.; 32, 2b.; 32, 18. 19. 20a. 22. 24. 26. 27). Die Originaltexte dieser Dichtungen sind z. T. nur Fragmente und dazu unerhört schlecht erhalten. | **10** Also kurz vor dem Fall von Tyrus (586), s. o. § 42 Anm. 10. | **11** Im Jahre 587 rückte Pharao Apries zum Entsatz des belagerten Jerusalem heran, und die Babylonier mußten zeitweilig abziehen (Jer 37, 5). Kurz vor diesen Hilfszug des Apries und mit ihm zusammen fallen die ersten drei Weissagungen Hesekiels (Kap. 29: Ägypten, das Krokodil, das von Jahve gefangen wird; Kap. 30: der Arm des Pharao soll zerschmettert werden; Kap. 31: Ägypten, der stolze Baum, der gefällt wird). Hinter die Eroberung von Tyrus und Jerusalem 586 fallen die zwei letzen Weissagungen Hesekiels vom Frühjahr 585; auch Ägyptens Schicksal scheint ihm nun besiegelt (Kap. 32: Ägypten als schlammaufwühlendes Krokodil; Ägypten zum Hades fahrend, zu den gestürzten Kriegsmächten der Vorzeit Assur, Elam, Mäschäk). Ähnliches erhoffte zur selben Zeit auch Jeremia (Jer 43, 8ff.). Aber Nebukadnezar hat damals auf einen Angriff gegen Ägypten verzichtet; statt dessen erfolgte bald der Heereszug des Pharao Apries gegen Phönike (Herod. II 161; Diod. I 68). Erst 568 zog Nebukadnezar gegen Pharao Amasis bis zum Delta, hat sich aber auch damals nicht auf eine uferlose Annexion Ägyptens eingelassen. | **12** Vgl. 17, 4—8; 21, 14ff.; 23, 5ff. 14f. 23. 25. Seine Weissagungen gelten nur den Gegnern Babylons; besonders die Ägypter, an die er aus seiner Jugend schlimme Erinnerungen hatte (vgl. II. Kön 23, 29. 33—35; Hes 19, 14), verabscheut er (17, 9; 23, 20). Dagegen erinnert er sich der Triumphe Babylons über Assur (606), Elam und Mäschäk (32, 22. 24. 26). | **13** Zum Mythologischen vgl. den Göttergarten 31, 8, den Götterberg 28, 14. 16 im Norden (vgl. 1, 4), die sieben Schergen 9, 2 (urspr. die Planetengötter mit dem Schreibergott Nebo) und den Mythus vom Fall des Urmenschen 28, 12ff. Babylonischer Stil zeigt sich mehrfach, z. B. „im Herzen der Meere" (27, 4 u. a.), auch die Anrede des Propheten als „Mensch" (bän 'ādām) vgl. dazu Gilgameš XI 3. 38. | **14** Den Kult in Jerusalem beurteilt Hesekiel ebenso wie die ländlichen Kulte mit ihren Idolen und ihrer Prostitution als kanaanäisches Erbe (Kap. 16, 3). Ein Deuteronomist hätte nicht, wie Hes 23 es tut, Samaria und Jerusalem als die zwei gleichberechtigten Weiber Jahves dargestellt; die zwei Weiber erinnern übrigens an die zwei weiblichen Göttinnen neben Jahve im Volkskulte von Elephantine um 400. | **15** Vgl. § 60.

Viertes Kapitel: Das persische Zeitalter

Literatur

Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III 1901. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912. C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion 1920.

A. Kuenen, De Godsdienst van Israël 1869f. B. Stade, Geschichte des Volkes Israel II 1888. W. Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, deutsch von Rothstein 1894. R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 1899[2]. T. K. Cheyne, Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, deutsch von H. Stocks 1899. J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels 1905[6]. J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1914[7]. J. Wellhausen, Israelitisch-jüdische Religion (in Kultur der Gegenwart) 1905. K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion 1907[5]. E. Kautzsch, Biblische Theologie des Alten Testamentes 1911. A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testamentes (begonnen von B. Stade), II 1911. H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel 1914[3].

W. H. Kosters, Die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode, deutsch von A. Basedow 1895. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums 1896. A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden 1896. S. Mowinckel, Statholderen Nehemia 1916. S. Mowinckel, Ezra den skriftlærde 1916.

Außerdem die Kommentar- und Einleitungsliteratur.

§ 52. Die Lage der Juden im Perserreiche

Der Untergang des judäischen Staates hatte zur Folge, daß die Judenschaft weit über die Grenzen des Mutterlandes hinaus verstreut wurde. Ein großer Teil der Juden war durch die Deportationen der Jahre 597, 586 und 581 nach Babylonien verpflanzt worden[1]). Andere waren schon vor der Zerstörung Jerusalems als Söldner der Pharaonen nach Ägypten gegangen und dort seit Psammetich II. (593–588) als Besatzungstruppen der Festungen und Militärkolonien angesiedelt worden[2]). Wir wissen, daß auch in der Folgezeit die Auswanderung palästinischer Juden nach Ägypten nicht aufgehört hat[3]). Das Mutterland verödete. Der Tempel Salomos war verbrannt, die Mauern der Stadt zerstört. Eine jüdische Bevölkerung hat es freilich auch während des 6. Jhrh.s in Jerusalem und Judäa noch gegeben[4]); selbst ein bescheidener Kult wird an der alten Opferstätte auf Zion weiterbestanden haben[5]). Aber die Lage der Juden in Judäa war ärmlich und gedrückt[6]). Ihr Gebiet, welches nur den nächsten Umkreis von Jerusalem umfaßte[7]), war wenig ertragreich und lag

abseits von der Küste und den großen Handelsstraßen. An den durch ihren Handel blühenden Häfen der palästinischen Küste hatten die Juden keinen Anteil; diese waren mit Ausnahme des selbständigen Gaza bis ins 4. Jhrh. hinein sämtlich im Besitze der Sidonier und Tyrier[8]). In den Süden Judäas bis über Hebron hinaus waren Edomiter vorgedrungen, gegen die der alte Stammeshaß in verschärftem Grade weiterlebte[9]). Im Ostjordanlande war altisraelitisches Gebiet durch Moabiter und Ammoniter besetzt worden[10]). Nur in der Provinz Samaria hatten sich neben allerlei fremdem Volk, welches die assyrischen Kolonisationen dorthin geführt hatten[11]), Reste altisraelitischer Bevölkerung erhalten; zwischen ihnen und der Judenschaft um Jerusalem bestanden die nächsten Beziehungen, welche durch vielfache Verschwägerung der Familien und durch gemeinsame Beteiligung am Tempelkulte gepflegt wurden[12]). Die Juden der Perserzeit haben diese Israeliten Samarias durchweg als „Brüder" betrachtet; man hoffte auf eine künftige politische Wiedervereinigung Judas und Ephraims[13]). Dieses Verhältnis hat trotz einer gewissen ererbten Rivalität der Stämme durch die ganze Perserzeit und bis in die hellenistische Zeit hinein bestanden; von einer religiösen Trennung kann so wenig die Rede sein, daß die Israeliten Samarias an der gesamten religiösen Entwicklung des Judentums bis zur Makkabäerzeit teilgenommen haben.

Diese religiöse Entwicklung vollzog sich seit dem Untergang des alten Staates längst nicht mehr allein in den engen Grenzen des Mutterlandes. Immer bedeutsamer wurde jetzt die jüdische Diaspora, d. h. vor allem die Judenschaft Babyloniens und Ägyptens. Hier vollzogen sich im Laufe des 6. Jhrh.s die größten politischen Veränderungen. Das Reich des großen Nebukadnezars II., schon unter seinen Nachfolgern in seinem Bestande erschüttert, fiel 539 in die Hand der Perser, die Babylon ohne Kampf besetzten. Cyrus, der Arier, wurde Herr des gewaltigen Reiches. Sein Nachfolger Kambyses unterwarf 525 auch noch Ägypten, und nach ihm gab Darius I. durch seine Satrapieneinteilung dem Reiche eine feste einheitliche Organisation; die Staaten Vorderasiens, deren nationale Selbständigkeit schon durch die Assyrer und Babylonier gebrochen war, bestanden fortan nur noch als Provinzen eines großen Einheitsstaates, welches den Anspruch machte, Weltreich zu sein. Auf eigene Politik mußten die Provinzialen jetzt verzichten; im übrigen aber gewährte ihnen das weitherzige Regiment der Perser ein beträchtliches Maß von Selbstverwaltung und dazu wirtschaftliche und religiöse Freiheit.

Die Religionen der Völker, die bis dahin der lebendigste Ausdruck der politischen Gemeinwesen gewesen waren, mußten sich unter diesen Verhältnissen vom Staat und von der Politik loslösen. Überall waren die Götter mehr oder minder zu kosmischen, Himmel und Erde umspannenden, Mächten geworden und hatten sich, nachdem ihre politische Seite wegfiel, in ihrem Wesen einander angeglichen. Es beginnt jener allgemeine gegenseitige Austausch der religiösen Ideen, der sich dann im hellenistischen und römischen Zeitalter vollendet hat. In ihren Grundvorstellungen werden die einzelnen Religionen immer gleichartiger; nur in Einzelheiten unter-

scheiden sie sich noch. Auch in ihren Sitten passen sich die Völker aneinander an; durch Verkehr und Mischung schwinden die nationalen Sprachen; das Aramäische wird die herrschende Sprache in Vorderasien und bis nach Ägypten hinein. Was sich noch an lebenskräftigen Resten des alten Volkstums erhalten hat, zieht sich in die Religion zurück und wird nun hier um so peinlicher beobachtet, auch wo es sich um längst obsolet gewordene Bräuche handelt. Individualismus und Universalismus werden das Gepräge aller Religionen; jede macht den Anspruch, universale Religion zu sein, und wirbt für ihr Bekenntnis und ihre Bräuche Anhänger.

Dies ist die allgemeine kulturelle und religiöse Situation, in der das Judentum entstanden ist. Außerordentlich schnell haben sich die Juden der Diaspora in diesen neuen Verhältnissen zurechtgefunden. Durch Handel und Gewerbe kamen sie bald vielerorts, besonders in Babylonien, zu Wohlstand und Einfluß[14]). Sie haben es verstanden, die tolerante Religionspolitik der Perserkönige zu ihren Gunsten zu benutzen. Unter Darius I. ist Serubbabel, ein Nachkomme des alten davidischen Königshauses, Statthalter der Unterprovinz Juda; er darf seit 520 den in Trümmern liegenden Tempel wieder aufbauen[15]). Unter Artaxerxes I. wurde im Jahre 445 ein anderer Jude, Nehemia, ein Mundschenk und Günstling des Großkönigs, als Statthalter nach Jerusalem geschickt mit dem Auftrage, das zerstörte Jerusalem wieder zu befestigen. Auch um den Kult der Juden hat sich die persische Regierung gekümmert, wie z. B. die Päsachordnung des Darius II. vom Jahre 419/18 zeigt[16]). Zwar ist es, wo die Juden mit anderen zusammenwohnten, schon früh zu mancherlei Reiberei und Feindschaft gekommen[17]), die ihren Grund teils in der wirtschaftlichen Konkurrenz, teils in den religiösen Gegensätzen hatte, aber im Ganzen war die Lage der jüdischen Diaspora unter der Perserherrschaft eine ruhige und gedeihliche.

An politischen Erschütterungen hat es freilich auch in dieser Zeit, namentlich seit der Mitte des 5. Jhrh.s nicht gefehlt. Manche Kriegsstürme sind über Palästina dahingebraust und haben auch die dortige Judenschaft in Mitleidenschaft gezogen. Zwar ist der Bestand des Perserreiches nicht wieder erheblich gefährdet worden, aber ein langsamer Niedergang seiner Kraft setzte doch ein, seit das große Unternehmen des Xerxes gegen Griechenland gescheitert war. Es folgten die wenig glücklichen Kämpfe mit der athenischen Seemacht, die sich bei Cypern und in Ägypten abspielten, und die mehrfachen Satrapenaufstände, unter denen der des syrischen Satrapen Megabyzos (seit 448) der bedenklichste war. Die Sendung des Statthalters Nehemia 445 und die Befestigung Jerusalems durch ihn geschah, wie es scheint, zu dem Zweck, das damals gefährdete Syrien den Persern zu erhalten und den Weg nach der Kornkammer Ägypten zu sichern[18]). Schließlich konnten es die Perser doch nicht verhindern, daß Ägypten sich zu Beginn des 4. Jhrh.s losriß und sich für länger als ein halbes Jhrh. unter mehreren Pharaonendynastien wieder selbständig machte[19]). In dieser Zeit war Palästina der Schauplatz wiederholter Feldzüge der Perser und ihrer griechischen Söldner. Weite Wellen schlug der Aufstand des Euagoras von Cypern 385–381, der sich nach Kilikien und Phönike

ausdehnte und der trotz des für die Perser siegreichen Ausganges die Schwäche des Reiches offenbarte. Ihm folgte seit 365 die große Empörung der phönikischen Städte, die in dem blutigen Strafgerichte über Sidon 350 ihren Abschluß fand. Noch einmal gelang es Artaxerxes III., der Lage Herr zu werden und sogar Ägypten wieder zu unterwerfen. Aber die innere Zersetzung des Reiches war nicht mehr aufzuhalten.

Mit wie gespannter Aufmerksamkeit die Juden alle diese politischen Erschütterungen des Reiches von „Babel" und „Assur"[20]) miterlebt haben, davon zeugen die zahlreichen literarischen Orakel aus dieser Zeit, die in die Prophetenbücher Aufnahme gefunden haben. Jede Katastrophe unter den kleinen Nachbarvölkern[21]) und jede Bewegung auf dem Gebiete der großen Weltpolitik[22]) erschien ihnen als ein Zeichen für den bevorstehenden Zusammenbruch des Weltreiches und die Erfüllung ihrer religiösen Hoffnungen.

---

1 Jer 52, 28–30. | **2** ep. Arist. 13; vgl. Papyrus Sachau 1 und 2. | **3** Jer 42–44. | **4** Das ergibt sich schon daraus, daß nur ein Bruchteil der Bevölkerung deportiert worden war. Wenn die Späteren gern so reden, als ob Judäa während des sog. „Exils" eine menschenleere Wüstenei gewesen wäre, so ist das starke Übertreibung. In Wirklichkeit bestand die Bevölkerung Jerusalems zur Zeit Haggais und Sacharjas im wesentlichen aus solchen, die nie im Exil gewesen waren. Die Erzählung Esr 1 f. von der Rückkehr der Stämme Juda und Benjamin aus Babel ist chronistische Legende. | **5** Jer 41, 1 ff.; Hagg 2, 14. | **6** Vgl. Hagg, Mal, Neh 5, 1 ff. | **7** Neh 3; 12, 27–30 und Esr 2. | **8** Vgl. Skylax v. Karyanda c. 104 (Müller, Geogr. gr. min. I). | **9** Dies Vordringen der Edomiter geschah nicht plötzlich und sofort nach 586, sondern langsam und allmählich (Ob 13 f.; Thren 4, 21 f.; Ps 137, 7; Hes 25, 12; 35, 5. 10. 12 ff.). Dadurch wurden manche Sippen der alten Bewohner Judas (Kalibbiter, Jerachmeeliter, Rekabiter) nordwärts geschoben (I Chron 2 und 4); sie gliederten sich später der jerusalemer Gemeinde an. | **10** Jer 49, 1 ff.; Zef 2, 8 f. | **11** Babylonische und elamitische Kolonisten mit ihren fremden Kulten (II Kön 17, 24 ff.). Esr 4, 2 nennt Kolonisten Assarhaddons, Esr 4, 10 solche des Asnappar, was nach Ed. Meyer, Verderbnis von Assurbanipal, richtiger wohl nach Bewer Verderbnis von Salmanassar ist. Die Juden titulierten deshalb später die Samariter als „Kutäer" (vgl. II Kön 17, 24). | **12** Neh 6, 17 f.; 13, 28 f. | **13** Jes 11, 12 f.; Jer 3, 18; 31, 27; Hes 37, 15 ff.; 48; Hos 2, 1–3; Sach 9, 13; 10, 6 f. | **14** Vgl. die aus der Zeit des Artaxerxes I. und des Darius II. stammenden Texte der jüdischen Firma Murašchu & Söhne im südbabylonischen Nippur. | **15** Nach Haggai und Sach 1–8. Die spätere Legende in Esr 1 (Chronist) und Esr 5 und 6 hat diesen Tempelbau auf Grund von Deuterojesaja (Jes 44, 28a; Vers 28b ist allerdings Glosse) in die Zeit des Cyrus verschoben und ein entsprechendes Edikt des Cyrus dazu verfertigt. | **16** Papyrus Sachau 8. | **17** So schon in Elephantine nach Pap. Sachau 1 und 2. | **18** Vgl. § 62. | **19** Sach 10, 11. | **20** Vgl. § 55 Anm. 17. | **21** Jes 14, 28–32; 15 f.; 21, 11 f. 13–17; 23; Jer 47–49; Hes 21, 33 ff.; 25; 28, 20 ff.; Ob; Sach 9; Mal 1. | **22** Jes 13–14; 21, 1–10; Jer 50 f.; Jes 19; Jer 46; Hes 29 ff.; Jes 24–27.

§ 53. Die Wirkung des Exils auf die Religion

Der alte volkstümliche Jahvekult war mit dem Boden der Heimat und dem Bestande des nationalen Staates eng verknüpft gewesen. Das Exil zerriß dieses Band. Indem die alte Volksreligion unterging, entstand unter den veränderten Verhältnissen der Diaspora ein Neues, das Judentum. In ihm wirken zwar mannigfache volkstümliche Überlieferungen

des alten vorexilischen Jahvismus nach, aber seine tragenden religiösen Ideen entstammen den schon vor dem Exil seit langem lebendigen kultischen Reformtendenzen des Priestertums und dem Monotheismus der großen vorexilischen Propheten. Hierzu treten dann je länger je stärker die Einflüsse der neuen religiösen Umwelt, vor allem die des Parsismus.

Um diese verschiedenen Faktoren geschichtlich zu verstehen, muß man sich zuerst daran erinnern, daß die volkstümlichen Lokalkulte in Palästina auch nach 586 noch fortbestanden. Noch im 5. Jhrh. bekämpft der Verfasser des Hesekielbuches von Babylonien aus aufs heftigste den „Höhendienst" der palästinischen Bevölkerung[1]), und als Nehemia seine religiösen Reformanschauungen in Juda zur Geltung zu bringen versucht, stößt er auf einen zähen Widerstand der Einheimischen. Aber nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora haben die Juden an den alten Formen und Anschauungen des volkstümlichen Jahvedienstes vielfach noch lange festgehalten. Dies gilt besonders von der ägyptischen Diaspora, welche noch um 400 von den Tendenzen des neuen Judentums ziemlich unberührt gewesen ist[2]).

Etwas anders lagen die Verhältnisse in Babylonien. Auch hier bestanden zwar noch lange Zeit allerlei niedere Kulte in den Kreisen der Weggeführten, gegen die der Verfasser des Hesekielbuches gleichfalls seine Polemik richtet. Aber daneben blieben gerade hier in den höheren Schichten die alten Reformgedanken lebendig. Zu den in Babylonien Angesiedelten gehörten vor allem die adligen und priesterlichen Geschlechter, die berufenen Vertreter konservativer Tradition. Gerade diese Kreise empfanden die Veränderung der Lage, den Verlust ihrer Güter und ihrer alten Vorrechte besonders schmerzlich und hatten begreiflicherweise mehr als andere ein lebhaftes Interesse an einer Wiederherstellung des alten Staates und des Tempelkultes auf Zion. Im Unterschiede von den palästinischen und ägyptischen Juden fühlten sich darum die Juden Babyloniens in besonderem Maße als Hüter der reinen Jahveverehrung, als die wahren Frommen[3]). Von ihrem Standpunkte aus erschien die Zeit vor dem Exil als eine Zeit dauernden Abfalls, der volkstümliche Kult Jahves auf den „Höhen" als ein Dienst anderer Götter. Das Exil galt ihnen als eine Strafe für die Sünden der Väter, und nur die Umkehr von diesem Abfall, eine gründliche Reinigung der Religion schien ihnen Bürgschaft zu leisten für eine Wiedergewinnung der göttlichen Gnade, für eine Besserung der Lage und eine glückliche Wiederherstellung der Nation.

Der Jahve dieser geistig hochstehenden Kreise war, besonders unter dem Einflusse der großen Prophetie, über die Schranken eines bloßen Volksgottes immer mehr hinausgewachsen zum großen Welt- und Himmelsgott mit allen Prädikaten der großen Götter. Die eigentümliche Größe aber dieses jüdischen Gottesgedankens war sein besonders starkes moralisches Gepräge, das beste Erbe der Väter, dessen sich der Jude jetzt inmitten fremder Umgebung und fremder Kulte um so lebhafter bewußt wurde. Beides, der Monotheismus und der sittliche Charakter des jüdischen Gottesbegriffs, kommen jetzt im Exil zur Vollendung. Mit Schärfe und Stolz

verachtet und verspottet der Jude die heidnischen Götter, die nur Gold und Silber, Stein und Holz sind. Ein Schriftsteller des 6. Jahrhunderts ist es, der in Jes 40–55 die letzten Folgerungen des Monotheismus zieht, und in der deuteronomistischen Schule vollendet sich die tiefe Ethisierung des jüdischen Gottesgedankens.

Jedoch konnten diese Anschauungen, besonders im gemeinjüdischen Glauben, nicht zu einer ganz reinen Entfaltung gelangen. Zweierlei wirkte hier hemmend. Einerseits behielt auch nach dem Untergang des nationalen Staates die nationale Idee ihre Kraft auf religiösem Gebiete, und je unfreundlicher sich im Laufe der Zeit die Beziehungen zwischen den Juden und ihrer Umgebung gestalteten, um so mehr wurde der religiöse Gegensatz gegen die Fremden, die „Heiden", zu nationalem Hasse, wie er sich z. B. schon in den jüngeren, der Perserzeit angehörigen Teilen der Prophetenbücher vielfach äußert. Die Judenschaft hoffte auf einen endlichen Triumph ihres weltbeherrschenden Gottes, welcher die Heiden dereinst zur Anerkennung seiner Macht zwingen, seine Feinde vernichten werde. Das ist „der Tag Jahves", auf den die Judenschaft jetzt wartete[4]). Der Antisemitismus gab die Antwort auf diese Ressentiments. So behielt der Gott des Monotheismus praktisch, und zwar in verschärftem Grade, die Racheaffekte des alten Volksgottes. Andererseits bewahrte die Religionsübung, trotz ihrer Loslösung vom Heimatboden und trotz der Polemik der alten Propheten, den Charakter der Kultreligion. Je ähnlicher die allgemeinen Grundanschauungen der Religionen geworden waren, um so bedeutsamer erschien nun die peinliche Beobachtung gewisser überlieferter Sonderbräuche. So wurde die Beschneidung, die bis dahin nur alter Volksbrauch war, jetzt zu einer heiligen Vorschrift der Gottheit und galt fortan als besonderes religiöses Abzeichen der Juden[5]). Alte Lustrationsbräuche, Enthaltung von bestimmten Speisen und andere ihres ursprünglichen Sinnes längst entkleidete Riten wurden pietätvoll bewahrt oder, wo außer Übung gekommen, repristiniert und zu heiligen Satzungen der Religion erhoben.

Dies Nebeneinander universaler und nationaler Elemente ist keine Besonderheit des damaligen Judentums, sondern kennzeichnet die allgemeine Entwicklung der Religionen im Perserreiche. Je ähnlicher die im Weltreich vereinigten alten Volksreligionen einander geworden waren, um so leichter tauschten sie ihre Ideen und selbst ihre Institutionen unter einander aus. Zu den schon im assyrisch-babylonischen Zeitalter in die Jahvereligion gelegentlich eingedrungenen babylonischen Vorstellungen treten jetzt je länger je mehr iranische Beeinflussungen. Schon bei Hesekiel und Sacharja zeigen sich diese stärkeren Einflüsse östlicher Mythologie[6]), und es dauert dann nicht lange, so gerät das ganze Weltbild, Kosmologie und Theologie des Judentums unter diese Einwirkungen. Vor allem ist es die Eschatologie mit ihrer universalen Perspektive und ihren immer bunteren Mythen, welche diese iranisch-babylonischen Einflüsse in sich aufnimmt[7]). Auch die Gestaltung des jüdischen Kultes scheint von diesen fremden Einwirkungen nicht freigeblieben zu sein[8]).

1 Hes 33, 23ff. | **2** Vgl. § 63. | **3** Jer 24, 1ff.; Hes 11, 14ff. | **4** Vgl. § 71. | **5** Hes 44, 7ff.; Gen 17, 10ff.; Ex 12, 44; Lev 12, 3. | **6** Hes 1; 9, 2; 28, 11ff.; Sach 1, 7ff.; 6, 1ff. u. a. | **7** Vgl. § 71, z. B. die Idee des Gottesreiches. | **8** Vgl. § 67.

§ 54. Der Dichter von Jes 40—55

Das Ende des alten Staates war auch das Ende der Prophetie. Die Wirksamkeit der alten Propheten wurzelte im Leben der Nation; als diese im Exil erstarb und nur noch ein ideales Band gemeinsamer Sitten, Überzeugungen und Hoffnungen die im Perserreiche verstreute Judenschaft zusammenhielt, starb auch die Prophetie; denn die aktive Teilnahme an den politischen Weltereignissen war ihr Lebenselement gewesen. Die Ekstatiker wurden zu Literaten, die Propheten zu Poeten. Diese im Stil der alten Prophetie dichtenden Schriftsteller sind nicht mehr Künder neuer göttlicher Offenbarungen, sondern nur noch Zuschauer und Deuter dessen, was geschieht, darum auch nicht mehr in erster Linie Boten des Unheils, wie die alten Propheten, sondern Mahnredner und Tröster der leidenden Frommen. Ihr Gott ist kein Gott neuer, unerwarteter Wunder, sondern der weise, allmächtige Herr der Welt, der alle Dinge nach seiner Vorsehung lenkt und der einst das Heil der Endzeit herbeiführt. Von diesem Heile, von der künftigen Erscheinung des Weltgottes in Kraft und Herrlichkeit singen und sagen sie aus vollem Herzen, nicht mehr in der wortkargen Form des alten Prophetenspruchs, sondern in reicher dichterischer Fülle der Worte und in oft schrankenloser Phantasie.

Der erste und geistvollste dieser Schriftsteller ist der sog. „Deuterojesaja", der Dichter von Jes 40—55[1]). Schon er ist kein eigentlicher Prophet mehr, sondern nur noch ein Deuter der Geschichte, ein Prediger und Tröster der Frommen; eine deutliche Kluft trennt ihn von den letzten großen Propheten Jeremia und Hesekiel. Er schreibt wahrscheinlich nicht vor, sondern erst nach der Einnahme Babylons durch Cyrus, den Perser, offenbar noch unter dessen Regierung (539—528)[2]). Was die Judenschaft mit Spannung herbeigesehnt hatte, der Sturz des verhaßten Zwingherrn[3]) war nun Tatsache geworden. Jubelnd und triumphierend besingt der Dichter dies Ereignis, welches ihm die Befreiung seines gefangenen Volkes bedeutet. Jetzt ist keine Zeit mehr, verzagt zu klagen, als ob an die Stelle der alten nur eine neue Fremdherrschaft treten solle. In begeisterten Gesängen tröstet der Dichter sein Volk. Alles ist so gekommen, wie Jahve es seit alters vorausgesagt hat, Jahve allein, nicht die Götzen der Völker. Wohl mußte Israel bis jetzt für seine Sünden leiden, aber nun hat auch Babylon büßen müssen. Gewiß, die Erfüllung der Hoffnung kam anders, als man erwartete, aber wer will mit Jahve rechten? Er hat den Heiden Cyrus zu seinem Werkzeuge, zu seinem „Gesalbten" erwählt[4]); der wird jetzt Israel heimkehren lassen, damit Jerusalem neu gebaut[5]) und die dem Geschlechte Davids gegebene Verheißung erfüllt werde[6]).

Deuterojesaja bedeutet die Vollendung der israelitisch-jüdischen Gottesanschauung. Der monotheistische Gedanke erscheint bei ihm in voller Klar-

heit durchgedacht: Jahve ist nicht nur der unbeschränkte Herr der Welt, sondern er ist der Eine, einzige Gott. Die Existenz der Heidengötter wird gänzlich bestritten; ihr Kult ist nicht bloß eine Beleidigung des alleinige Verehrung beanspruchenden Jahve, sondern ist lächerliche Torheit[7]). Das ist die rationale Konsequenz des alten prophetischen Gottesgedankens. „Es gibt keinen Gott außer Jahve“ [8]), dem Schöpfer aller Dinge von Ewigkeit her, vor dem alles Fleisch wie Gras ist, dem unendlich Weisen, dessen Gedanken alles menschliche Denken himmelhoch übersteigen. Man atmet hier die überwältigende Stimmung des Monotheismus, die mit ihrem Gefühl des Unendlichen den Menschen überkommt, ihn niederdrückt und zugleich über sich erhebt. Jesajanisches Erbe kommt hier zur Entfaltung, wenn die Religion als Vertrauen und Harren auf den mächtigen, weisen und barmherzigen Gott erlebt wird, der dem Müden und Matten Kraft und Hoffnung gibt[9]).

Indes liegt der Nachdruck für Deuterojesaja nicht auf dem Monotheismus, sondern darauf, daß der Eine Gott eben der Gott Israels ist. Dieser Gott Israels soll dereinst der Gott aller Völker werden. In der allein wahren Religion Israels sollen alle anderen Völker aufgehen. Von hier aus begreift Deuterojesaja den geschichtlichen Beruf Israels. Wenn Jahve sich diesem Volke seit alters kundgetan hat, so geschah es, damit Israel als der „Knecht Jahves“ [10]), als Prophet der wahren Religion allen Völkern die wahre Gotteserkenntnis vermittle. Eben darum mußte Israel als Nation zugrunde gehen und unter die Völker zerstreut werden, damit es ein Licht der Heiden werde und die rechte Lehre überall bekannt mache. Nun dieser göttliche Zweck erfüllt ist, soll Israel wiederhergestellt werden und alle Völker die Herrlichkeit Jahves erkennen. Das ist das Ziel der Völkergeschichte, der Anbruch einer neuen Zeit, die Schöpfung einer neuen Welt.

Zugleich gibt Deuterojesaja eine Antwort auf das Problem der Theodizee: Israels Leiden ist mehr als bloße Strafe; denn mehr als es verdiente, hat es gelitten. Das Leiden des Unschuldigen dient dem allgemeinen göttlichen Plan in der Leitung der Völkerwelt; als freiwillig leidender Gottesknecht dient Israel der Sache Gottes, seiner erlösenden Liebe.

---

1 Der Name des Dichters ist unbekannt; daß er Meschullam heiße (vgl. 42, 19), ist ein kurioser Einfall. Man streitet, wo er zu Hause ist, ob in Babylonien (dies die herrschende, aber schwerlich richtige Meinung vgl. 52, 11; 41, 9), Phönike, Palästina oder Ägypten. | **2** Die übliche Meinung betrachtet Deuterojesaja als einen durch die Siege des Cyrus in Kleinasien angeregten Propheten, der die Juden durch die Weissagung der bevorstehenden Eroberung Babylons durch Cyrus trösten wolle, läßt ihn also vor 539 schreiben. Richtiger urteilt Ed. Meyer, welcher den Fall Babylons als schon geschehen betrachtet. Dafür spricht der ganze Charakter der deuterojesajanischen Schrift; ihr jubelnder Ton setzt voraus, daß etwas wirklich Entscheidendes bereits geschehen ist. Die kleinasiatischen Erfolge des Cyrus gegen Lydien sind das gewiß nicht; sie hätten dem jüdischen Dichter schwerlich diese feste Zuversicht vom Falle Babylons eingegeben. | **3** Jes 13–14; 21, 1–10. | **4** 44, 28a; 45, 1. | **5** 44, 28b (der Hinweis auf das den Tempelbau verordnende Edikt des Cyrus Esr 1) ist Glosse im Text. Vgl. § 52 Anm. 15. | **6** 55, 3. | **7** 41, 22–24. 26. 28f.; 42, 17; 43, 9f.; 44, 7. 9–20. 25; 45, 16; 46, 1f.;

47, 9. 11–13; 48, 14. | **8** 44, 6. 8; 45, 5 f. 18. 21 f.; 46, 9. Dies ist auch die Parole Muhammeds: lā 'ilāha 'illa-llāh. | **9** 40, 27. 29–31; 41, 10. 14; 43, 1. 5; 44, 2. 8. 22; 49, 23; 50, 2. 10; 51, 1. 7; 54, 4; 55, 6. | **10** Daß der Knecht Jahves bei Deuterojesaja im allgemeinen Israel ist (vgl. 41, 8 f.; 42, 1; 43, 10; 44, 1 f. 21; 45, 4; 48, 20; 49, 3. 5; 50, 10; 52, 13), wird von niemandem bestritten. In einzelnen Teilen der Schrift jedoch wird diese Personifikation mit so dramatischer Anschaulichkeit vom Dichter ausgeführt, daß sich viele neuere Forscher seit Duhm dadurch veranlaßt sehen, an dieser Stelle den Knecht Jahves als eine Einzelpersönlichkeit (Jeremia, Serubbabel, einen nacherilischen Toralehrer, den Messias, den Dichter selbst u. a.) zu deuten und die betreffenden Stücke als die sog. Lieder vom Knechte Jahves einer anderen Hand zuzuweisen. Gegen diese, auf Mißdeutung mehrerer Stellen beruhende Zerreißung des Deuterojesaja hat sich besonders K. Budde (Die sog. Ebed-Jahve-Lieder 1900) mit Recht gewendet.

§ 55. Der Tempelbau Serubbabels und die nationale Hoffnung

Man darf voraussetzen, daß die Hoffnung auf eine Wiederherstellung des jüdischen Staates gerade in den Kreisen der nach Babylonien weggeführten Aristokratie, vor allem bei den Gliedern des davidischen Königshauses lebendig gewesen ist[1]). Man mag deshalb auch bei ihnen den Sturz der babylonischen Herrschaft durch Cyrus froh begrüßt haben. Überspannte Erwartungen waren zwar nicht am Platze, aber zu gewissen Hoffnungen mochte die tolerante Politik der Perserkönige immerhin berechtigen[2]). In der Tat finden wir im Jahre 520 Serubbabel, einen Davididen und Enkel des einst entthronten Jojachin, als persischen Verwalter der Unterprovinz Juda[3]). Es läßt sich nicht ausmachen, ob schon Cyrus oder erst Darius I. ihn nach Juda geschickt hat[4]); ist das letztere der Fall, so wird seine Sendung im Jahre 521 stattgefunden haben, als nach dem Tode des Kambyses ein großer Teil der Provinzen sich gegen die persische Herrschaft auflehnte, und die Ernennung eines Juden zum Statthalter und die ihm erteilte Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels geschah dann wohl, um die Gemüter in Syrien zu beruhigen[5]).

In Juda hat die Sendung des Davididen tiefen Eindruck gemacht. Die Nachrichten aus dem fernen Osten meldeten von schweren Erschütterungen des Reiches, und schon träumten unruhige Köpfe vom nahen Sturze der persischen Weltmacht. Zwei Propheten, Haggai und Sacharja, traten 520 in Jerusalem auf, begrüßten Serubbabel als neuen König von Juda[6]) und weissagten den Untergang des Perserreiches[7]). Begeistert von dem Gedanken des Tempelbaues, fordern sie Serubbabel und Josua, den Hohenpriester, auf, sofort Hand ans Werk zu legen. Der Grundstein zum neuen Tempel wird gelegt[8]), und Geldspenden der babylonischen Judenschaft fördern die Arbeit[9]). Daß Serubbabel selber ernstlich an eine Erhebung der Juden gegen die Perser gedacht haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Die nationalen Träume der Judenschaft verflogen auch sehr bald, als Darius I. in wenigen Jahren der Aufstände im Reiche Herr geworden war. Aber der Bau des Tempels kam zustande; Serubbabel selber scheint ihn Anfang 515 vollendet zu haben[10]). Es war der erste große Erfolg des im Mutterlande sich neu organisierenden Judentums.

Bedingung für die Existenz dieses Judentums im Rahmen des Perserreiches war die politische Zuverlässigkeit, der Verzicht auf alle Selbständigkeitsbestrebungen. Grundsätzlich zwar gab das Judentum seine nationalen Hoffnungen nicht auf[11]). Gab es doch auf lange hinaus noch Nachkommen des alten Königshauses in Jerusalem, vielleicht sogar in angesehener Stellung[12]). An dieser Tatsache mögen sich die alten nationalen Wünsche immer wieder im stillen entzündet haben. So blieb der Traum einer Erneuerung des nationalen Staates und der davidischen Macht[13]): daß Jerusalem neugebaut[14]), Juda und Ephraim unter davidischem Szepter wieder vereinigt[15]), Israel wie vor alters im Besitze des ganzen gelobten Landes und Herr über die Nachbarvölker werde[16]). Und mit diesen Wünschen verband sich die Hoffnung auf Befreiung von der Fremdherrschaft[17]), Rückkehr der Diaspora[18]), Vermehrung der Volkszahl[19]) und dauernden Bestand der Nation[20]). Alle diese politischen Zukunftsträume erbten sich weiter, auch unter der geordneten hierokratischen Organisation der späteren Judengemeinde. Als kein Jude mehr ernstlich an politische Umwälzungen dachte; sie wurden auf die Zukunft, auf die von der Religion verheißene Zeit des Heiles vertagt und bildeten fortan nur noch ein Stück der überlieferten eschatologischen Dogmatik[21]).

---

1 Der nach Babylonien weggeführte und dort gefangen gehaltene Zedekia war vermutlich im Kerker gestorben; dagegen hatte Ewilmerodach, der Nachfolger Nebukadnezars II., den gleichfalls eingekerkerten Jojachin 561 freigelassen (II Kön 25, 27–30). | **2** Man darf sich an das Verhalten der Babylonier gegenüber der tyrischen Königsdynastie erinnern (Jos. c. Ap. I 154ff.). | **3** Nach Haggai und Sacharja. Eine Genealogie Serubbabels gibt I Chron 3. Daß der I Chron 3, 18f. genannte Oheim Serubbabels, Schen'assar, mit dem Esr 5, 14 erwähnten Statthalter Scheschbassar (Schamasch-bal-usur) identisch sei, wird zwar oft angenommen, ist aber mindestens ganz zweifelhaft. Vielleicht ist Scheschbassar gar kein Jude; erst ein nachchronistischer Bearbeiter hat ihn Esr 1, 8 zum „Fürsten Judas" gemacht. | **4** Kosters hat zwar gemeint, Serubbabel sei überhaupt nicht aus Babylon gekommen; aber dagegen spricht wohl schon sein babylonischer Name (Zērubābil), welcher „Same Babels" bedeutet. | **5** Vermutlich hat Serubbabel eine solche ausdrückliche Erlaubnis zum Tempelbau mitgebracht. Daß er sich allein durch die Weissagungen des Haggai dazu habe bestimmen lassen, ist wohl kaum anzunehmen. | **6** Hagg 2, 23; Sach 4, 14; 6, 11ff. Die Stelle Sach 6, 9–15 ist von späterer Hand völlig umgearbeitet worden, um das Königtum Serubbabels zu beseitigen; in Sach 3, 8; 6, 12 ist an seine Stelle der „Sproß" getreten, eine verhüllende Bezeichnung des Messias. | **7** Hagg 2, 22; Sach 6, 1–8; vgl. Sach 1, 14f.; 2, 4; 5, 11. | **8** Hagg 1, 14; vgl. 2, 15. 18; Sach 4, 9. | **9** Sach 6, 9–15. | **10** Esr 5–6. Daß Serubbabel den Tempelbau vollendet hat, wird auch Sach 4, 7. 9f. vorausgesetzt. | **11** Häufig ist die Rede von der erwarteten „Wendung" des Geschickes Zions oder Israels (Jer 30, 3. 18; 33, 26; Hes 39, 25; Joel 4, 1; Zef 3, 20; Ps 14, 7; 126, 1 u. a.). | **12** Vgl. außer I Chron 3 noch Esr 8, 2f. und Sach 12, 10–14. Ed. Meyer hält den im Jahre 410 in Papyrus Sachau 1 und 2 erwähnten ʿAnani für den I Chron 3, 24 genannten Davididen und für den Präsidenten des Rates von Jerusalem. | **13** Jes 55, 3f.; 9, 5f.; 11, 1–5. 10; 16, 5; Jer 17, 25; 23, 5f.; 30, 9. 21; 33, 17f.; Hes 17, 22–24; 34, 23f.; 37, 22. 24f.; Am 9, 11; Mi 4, 8; 5, 1. 3; Sach 9, 9f. Dieses sind die mißbräuchlich sogenannten „messianischen" Weissagungen des Alten Testamentes. An all diesen Stellen ist, auch wo die dichterischen Schilderungen ein einzelnes Individuum zu beschreiben scheinen, doch tatsächlich immer an die Dynastie der Davididen und deren ewigen Bestand gedacht (vgl. noch Ps 89, 4f. 19ff.; 132; I Sam

2, 10; II Sam 23, 5); denn der Gedanke an ewiges Leben eines Individuums liegt dem älteren Judentum noch fern; vgl. jedoch § 71 Anm. 22. Von der späteren Messiasvorstellung, wie sie sich erst in römischer Zeit ausgebildet hat, unterscheidet sich die alttestamentliche Hoffnung auf eine Erneuerung des davidischen Königtums auch dadurch, daß der erwartete Davidide nirgends als Besieger der feindlichen Völker auftritt, sondern immer nur als ein göttliches Geschenk der Heilszeit gilt, welches Israel erst nach dem Sturze der Heidenmächte zuteil wird. Er ist vor allem ein König des Friedens und der Gerechtigkeit. Von Weltherrschaft des Davididen ist nur vereinzelt, in Sach 9, 10; Ps 72, 8–11, die Rede, sonst höchstens von seinem Weltruhm Mi 5, 3 oder von der Huldigung der Völker vor ihm Jes 11, 10. | **14** Jes 49, 16. 19; 51, 3; 54, 11 f.; 58, 12; 60, 10; 61, 4; 62, 4. 6 f.; Hes 36, 33 ff. Diese Stellen sind wohl sämtlich älter als Nehemias Mauerbau 445. | **15** Jes 11, 13; Jer 3, 18; 31, 27; 33, 7; Hes 37, 15–22; Hos 2, 2 f.; 3, 5; Ob 18; Sach 8, 13; 9, 10–13; 10, 5 f. Hoffnungen für das Wiedererstehen Nordisraels auch Hos 2, 1. 16–25; 14, 2 f. 9; Jer 31, 5 f. Gelegentlich spiegelt sich die Rivalität der beiden Volksteile im 5./4. Jhrh. in diesen Weissagungen (Jes 11, 13; Sach 11, 4–17; 13, 7–9). | **16** Die beschworene Verheißung Jahves an die Väter Hes 20, 42; 28, 25; 36, 28; 37, 25; das Land und den heiligen Berg erben Jes 49, 8. 19; 56, 7; 57, 13; 60, 21; 65, 9; Südland, Niederung, Ephraim, Gilead Ob 19; Saron und Tal ʿAkor Jes 65, 10; Sebulon und Naftali Jes 8, 23; Basan und Gilead Mi 7, 14; Gilead und Libanon Sach 10, 10; Samaria, Gilead Ps 60, 8 ff.; das ganze Land vom Damaszenischen bis zum Bach Ägyptens Hes 47, 13–48, 29; Eroberung der Nachbargebiete (Philister, Ostländer, Edom, Moab, Ammon) Jes 11, 14; Am 9, 12; Ps 60, 8 ff. Die letzteren werden deshalb mit Vorliebe besonders bedroht in den zyklisch zusammengestellten Heidenorakeln Jes 13–23; Jer 46–49, (50 f.); Hes 25–32; Am 1–2; Zef 2; Sach 9. Die bedrohten Völker sind außer den beiden großen Weltmächten Ägypten (Kusch) und Babel (Assur; „Elam" Jer 49, 34–39 soll wohl Persien bedeuten) lauter palästinische Nachbarn: Edom, Moab, Ammon, Kedar, Damaskus, Chamat, Sidon, Tyrus, Philister. Dabei ist zu beachten, daß in persischer Zeit die palästinischen Häfen (außer Gaza) sämtlich in sidonischer oder tyrischer Hand waren. Ganz besonders gehaßt waren die Edomiter (vgl. noch Hes 35; Ob; Jes 34, 5–17), außerdem besonders Moab (vgl. noch Jes 25, 10–12) und Philister, Tyrier, Sidonier (Joel 4, 4. 19). | **17** Jes 9, 3; 10, 27; 14, 25; 52, 2; Jer 30, 8; Hes 34, 27; Nah 1, 13; vgl. auch Jes 10, 12–34; 30, 27–33; 31, 8 f.; Mi 5, 4 f. u. a. Der Haß gegen die Fremdherrschaft kommt manchmal zum Ausdruck in dem Wunsche, dereinst über die jetzigen Bedrücker zu herrschen (Jes 14, 2; 23, 15–18; 49, 23. 26; 51, 23; 60, 10. 12. 14; 61, 5; Joel 4, 8; Mi 4, 13; 5, 8; 7, 17; Sach 2, 13) und ihren Reichtum zu genießen (Jes 60, 5–7. 11. 16 f.; 61, 6; Sach 14, 14). Selten wird ein wirklicher Kampf und Sieg der Juden über die Fremden erwartet (Sach 9, 13–16; 10, 5; 12, 6). Wenn in diesen jüngeren Weissagungen die feindliche Macht meist „Assur" heißt, so ist das weder ein bloßer „Deckname" für Persien (Babel), noch ist damit das seleukidische Syrien gemeint, sondern es ist die ganz korrekte Bezeichnung Babyloniens in der Perserzeit (vgl. Herodot III 91 und zwei minäische Inschriften, auch Eupolemos, fr. hist. Gr. III, S. 211; Sibyll. III 99, 303), vgl. dazu auch Mi 5, 5, wo Assur das Land Nimrods ist. | **18** Jes 11, 11 f. 15 f.; 14, 1; 27, 12 f.; 35, 10; 43, 5 f.; 48, 20; 49, 17 f. 22; 52, 8. 11 f.; 56, 7; 57, 13; 60, 4. 8 f.; 66, 20; Jer 3, 18; 23, 3; 30, 3; 31, 7–12; 32, 37; 33, 7. 11; Hes 11, 17; 20, 34. 41; 28, 25; 34, 11 ff.; 36, 24; 37, 12; 39, 27; Hos 11, 10 f.; Mi 2, 12 f.; 4, 6 f.; Zef 3, 19 f.; Sach 8, 7 f.; 9, 11 f.; 10, 8–10. Gedacht ist sowohl an die Diaspora Judas als auch Israels. Die Diaspora befindet sich hiernach vor allem in Ägypten und in Assur (d. h. Babylonien); letzteres ist das Land des „Nordens". Daneben ist (vielleicht erst von zweiter Hand) in Jes 11, 11 hinzugefügt: Oberägypten, Kusch, Elam, Sinear, Chamat und die Küstenländer (des Mittelmeers). Allgemeiner redet Jes 11, 12 von den vier Ecken der Erde, Jes 43, 5 f.; 49, 12 von Nord, West und Süd, Sach 8, 7 f. von Ost und West. | **19** Vermehrung der Volkszahl Jes 49, 20; 60, 22; Jer 3, 16; 31, 27; Hes 36, 11. 33. 37 f.; Joel 4, 20; Mi 4, 7; Sach 8, 4 f.; Blüte und Macht Jes 27, 6; Mi 5, 6 f., weite Ausbreitung

Jes 54, 2f. | **20** Hieran vor allem ist gedacht, wenn von dem ewigen Bunde die Rede ist, z. B. Jes 55, 3; 61, 8; 66, 22; Hes 16, 60–63. | **21** Vgl. § 71. An die Stelle der Erwartung eines menschlichen Königtums trat dann in der jüngeren prophetischen Eschatologie die iranische Idee von der Königsherrschaft des Gottes.

§ 56. Prophetische Epigonen

Schon Haggai und Sacharja, die man noch als Nachzügler des alten Prophetentums bezeichnen kann, sind doch ihrer ganzen Art nach schon echte Kinder der Epigonenzeit, — nicht mehr bahnbrechende, dem Zeitgeiste widersprechende Kämpfer, sondern Wortführer der Menge und ihrer Stimmungen. Die Gedanken der alten großen Prophetie erscheinen schon bei ihnen auf die Höhenlage vulgärer Anschauungen zurückgebogen. Ihr theoretischer Universalismus[1]) paart sich mit durchaus partikularistischen Wünschen: die Heiden — vor allem Babel (d. h. Persien) — sind ihnen in erster Linie Gegenstand des göttlichen Zornes[2]), und die Endabsicht des Weltgottes ist die Verherrlichung des jüdischen Volkes, seines Tempels und Königtums[3]). Zugleich legen sie beide das Schwergewicht der Religion auf den Kultus, dessen Vernachlässigung sie als besondere Sünde der Zeitgenossen und Ursache ihrer Notlage betrachten[4]), während die moralische Ermahnung bei ihnen in den Hintergrund tritt. Dem entspricht auch der materialistische Inhalt ihrer Zukunftshoffnungen, die sich wesentlich um gute Ernte, Herdenreichtum, viel Geld, äußere Ruhe und ein glanzvolles Königtum bewegen[5]).

Noch äußerlicher erscheinen die Interessen eines anderen, etwas jüngeren prophetischen Schriftstellers, des Joel ben Petuel, dessen ursprüngliche Aufzeichnungen den Kern von Joel 1–2 bilden. Er ist wohl der letzte unter eigenem Namen schreibende prophetische Schriftsteller und gehört vielleicht noch in den Anfang des 5. Jhrh.s. Er weissagt das Aufhören einer verheerenden Heuschreckenplage und gute Ernte in Feld und Weinberg. Von Rüge falschen Kultes, Tadel des Unglaubens oder sittlicher Mißstände ist bei ihm nicht die Rede. Die Buße erschöpft sich für ihn in Klagegebeten, Fasten und Opfern, und seine Hoffnungen liegen im engen Rahmen jener materiellen Sorgen, wie sie das Bauernleben meist ausfüllen.

Nach Joel gibt es nur noch anonyme prophetische Schriftsteller, die nicht mehr durch öffentliche Rede, sondern durch Broschüren im Stil der älteren Prophetie ihre Gedanken verbreiten. Ihr religiöses Niveau ist das ihrer Zeit. Das gilt selbst von dem bedeutendsten unter ihnen, dem anonymen Verfasser von Mal 1–3[6]), der noch einmal kräftige Töne moralischer Anklage erhebt. Auch ihn bewegen keine großen politischen Ereignisse, sondern kleine lokale Miseren — Dürre und Heuschreckennot[7]), — deretwegen die Leute jammern, fasten, sich kasteien und opfern[8]). Viele zweifeln, daß Jahve je wirklich — wie die Propheten verheißen haben — zu seinem Tempel kommen werde. Gegen sie wendet sich der Schriftsteller heftig scheltend: Ja, ganz nahe ist das Erscheinen des Gottes. Wehe dann allen, Priestern und Laien, die ihm jetzt unreine und schlechte Opfer bringen; wehe denen, die ihre Gelübdeopfer nicht einlösen, Zehnten und Abgaben nicht recht bezahlen![9]) Ein strenger Vertreter der Kultusreligion ist dieser Prophet.

Daneben freilich erhebt er mit gleicher Schärfe moralische Anklagen gegen Zauberei und Meineid, gegen treulose Ehescheidung und Ehebruch, Bedrückung der Lohnarbeiter, Witwen, Waisen und Beisassen[10]). Er tritt auf als ein Anwalt der armen Leute, die sich über die Vergewaltigung durch die Reichen und Gläubiger beklagen und an der Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung verzweifeln möchten[11]). Ihnen gilt der Trost des Verfassers. Eine gründliche Sichtung wird Jahve demnächst vornehmen; die Gottlosen werden ihrer Strafe nicht entrinnen, den Frommen aber wird Heil und Heilung, Regen und Segen zuteil, daß sie munter wie junge Kälber auf die Weide hüpfen und die Gottlosen unter den Sohlen ihrer Füße zertreten[12]). Der Gottesbegriff des Schriftstellers ist natürlich durchaus kosmisch-universal[13]), aber daneben vertritt er den jüdischen Partikularismus in engherzigster Fassung; die Liebe des Weltgottes gilt nur den Juden[14]), ja nur den strengen Frommen der Gemeinde. Der universale Gott ist im Begriff, zum Gott einer Sekte zu werden, und der darin liegende Widerspruch findet seine Auflösung nur noch in einer starken Betonung des einstigen Umschwungs der Dinge, auf den die Religion des Verfassers ebenso wie die des späteren Judentums überhaupt hinausläuft.

Ähnliche Stimmungen der Judenschaft spiegeln sich in manchen Teilen des sog. „Tritojesaja" (Jes 56–66), eines Anhangs zur deuterojesajanischen Schrift. Auch diese Schrift läuft auf die Ankündigung der nahen Erscheinung Jahves hinaus, mit welcher die wahren „Knechte Jahves" getröstet werden[15]); auch hier hängt die Frömmigkeit ganz am Kult[16]), und die Forderung Jahves an die Laien faßt sich zusammen in die zwei Begriffe: Vermeidung des Bösen und Halten des Sabbats[17]).

Propheten alten Stils sind alle diese Schriftsteller des 5. Jhrh.s nicht mehr. Zur Zeit Nehemias hören wir zum letzten Male von Propheten in Jerusalem, deren Auftreten aber ganz vulgärer Art ist; sie stehen auf seiten der Gegner Nehemias[18]). Im Rahmen des offiziellen Judentums, wie es sich in der Folgezeit herausbildete, hatte die Prophetie keinen Raum mehr. Der untilgbare Drang der Religion nach begeisterter Gemütserhebung fand fortan seine Befriedigung in den geregelten Formen des Kultes, in Gesang und Musik, Tänzen und Prozessionen. Später wird das Musizieren der Tempelmusiker gelegentlich nibbā genannt (I Chron 25, 1–3), ein Ausdruck, mit dem man einst den enthusiastischen Zustand des Propheten bezeichnet hatte[19]).

---

1 Hagg 2, 6. 8. 21f.; Sach 1, 10f.; 2, 4; 4, 10. 14; 5, 11; 6, 1ff. | **2** Hagg 2, 22; Sach 1, 15; 2, 4; 5, 11; 6, 8. | **3** Hagg 1, 8; 2, 7. 23; Sach 1, 14. 17; 2, 9; 3, 1ff.; 4, 14; 6, 9–15. | **4** Vgl. Hagg 1, 4. 8; 2, 3. 7. 9. 11–14; Sach 3, 3–9. | **5** Hagg 1, 5–11; 2, 6–9. 15–19. 22f.; Sach 1, 15; 2, 4. 8f.; 3, 1–9; 4, 14; 6, 1–15. | **6** Der Name „Maleachi" (= mein Bote) ist aus Mal 3, 1 irrtümlich erschlossen. | **7** 3, 10–11. | **8** 1, 9–10; 2, 13; 3, 14. | **9** Vgl. dazu 1, 6. 8–14; 2, 2–9; 3, 8–10. | **10** 2, 10. 13–16; 3, 5. | **11** 2, 17; 3, 14–16. | **12** 2, 3; 3, 3–5. 10–11. 16–17. 19–21. | **13** 1, 5. 11. 14. Der Verfasser behauptet sogar, daß selbst die Heiden an all ihren Kultstätten Jahve reine Opfer darbringen (1, 11); um so krasser wirkt sein Partikularismus. | **14** An dem Haß Jahves gegen Esau erkennt man, daß er Israel liebt (1, 2–5). | **15** 59, 15bff.; 60–62; 63, 1ff.; 66, 6ff. |

16 56, 5. 7; 57, 13; 65, 11. | **17** 56, 2. | **18** Neh 6, 6f. 10–14. | **19** Ein wildwachsendes Prophetentum hat es außerhalb der offiziellen Religion als illegitimes Element der Volksreligion auch weiterhin gegeben, aber in offiziellen Kreisen verwarf man es (Sach 13, 2–6; vgl. Jer 23, 16–40). Theoretisch leugnete man zwar nicht, daß ein gottgesandter Prophet wieder einmal auftreten könne (I Mkk 4, 46; 14, 41); aber tatsächlich betrachtete man die Gegenwart als prophetielos (Ps 74, 9; I Mkk 9, 27; Dan 3, 38 LXX; Jos. c. Apion. I 41; Ap. Bar. 85, 1. 3). Erst in der Endzeit erwartete man wieder das Auftreten von Propheten (Mal 3, 22–24; vgl. Mr 8, 28) und das Erwachen prophetischer Geistesgaben (Joel 3, 1–2; vgl. Test. Levi 18; Juda 24; Sibyll. III 582).

§ 57. Anfänge der Gesetzesaufzeichnung

Das Recht im alten Israel war zwiefachen Ursprungs. Die bürgerliche Rechtsprechung, das Straf- und Zivilrecht, lag in der Hand der Ältesten. Die Rechtssätze (mišpāṭīm), nach denen diese urteilten, waren altes volkstümliches Gewohnheitsrecht, welches z. T. kanaanäisches Erbgut war[1]). Unabhängig hiervon waren die Weistümer der Priester (tōrōt), die sich im Altertum vorzugsweise auf Kultus und Ritus bezogen. Den Ursprung dieser Weistümer führte man, seit das Priestertum im Laufe der Königszeit levitisch geworden war, auf Mose, den Ahnherrn der levitischen Priester, zurück; Priestergesetz, levitisches Gesetz, mosaisches Gesetz wurden identische Begriffe[2]).

Verhältnißmäßig früh haben die Priester wichtige Weistümer dieser Art katalogartig zusammengestellt, um den Laien über das, was die Gottheit als „Sünde" verurteilte, zu belehren[3]). Als „Sünden" galten anfangs vor allem Verstöße gegen die Ordnungen des Kultus und Ritus, später auch Verstöße gegen die Moral. Kataloge solcher Weistümer sind die sog. Dekaloge (Zusammenstellungen von zehn Geboten bzw. Verboten). Vielleicht stellte man solche Dekaloge gelegentlich im Heiligtum auf Steintafeln aus[4]) oder schrieb sie öffentlich auf überkalkte Steine[5]). Der älteste dieser Dekaloge, der noch aus der Königszeit stammt und rein kultisch-rituellen Inhalts ist, findet sich Ex 34, 14–26 in der jahvistischen Quelle[6]). Ein wesentlich jüngerer, erst der exilisch-nachexilischen Zeit angehöriger Dekalog Ex 20, 2–17 (= Dt 5, 6–18), der von jüngerer Hand in den Zusammenhang des Elohisten eingestellt ist, besteht zur Hälfte aus religiösen, zur Hälfte aus ethischen Vorschriften[7]).

Außer diesen kurzen dekalogischen Zusammenstellungen wurden aber auch größere Gesetzessammlungen angelegt. Die älteste, zur elohistischen Quelle gehörige Sammlung dieser Art, das sog. Bundesbuch, Ex 20, 22–23, 33, ist frühexilischen Ursprungs; sein Kern ist eine ältere Sammlung von Sätzen des Zivil- und Strafrechts (21, 1–22, 16), welche der priesterliche Herausgeber des Bundesbuches durch allerlei bunt zusammengestellte Weistümer kultischen und ethischen Inhalts eingerahmt hat (20, 22–26; 22, 17–23, 19) und welche in 23, 20–33 einen erbaulichen Schluß erhalten hat. Die Einordnung jener Rechtssätze des alten Laienrechtes in dies Priestergesetz zeigt, daß das weltliche Recht seine Selbständigkeit ver-

loren hat und nur noch ein Teil des geistlichen Rechtes ist: „Das Recht ist Gottes" (Dt 1, 17).

---

1 Daraus erklären sich die längst beobachteten nahen Beziehungen des altisraelitischen zum altbabylonischen Rechte, wie uns dieses durch das Gesetz des babylonischen Königs Chammurapi bekannt geworden ist, vgl. die Übersetzung von Ungnad bei Greßmann, Texte und Bilder zum Alten Testament, bes. die §§ 117 (zu Ex 21, 2), 195 (zu Ex 21, 15), 206–209. 196f. 200. 199 (zu Ex 21, 18f. 22. 23–25. 26–27); 250–252 (zu Ex 21, 28–32), 57 (zu Ex 22, 4), 124–126 (zu Ex 22, 6–8), 266f. 244. 263 (zu Ex 22, 9–13). Außer diesem babylonischen Gesetzbuche aus der Zeit um 2000 v. Chr. kennen wir jetzt auch eine altassyrische Gesetzessammlung aus der Zeit um 1100 v. Chr. (übers. von H. Ehelolf in Mitteil. aus der Vorderasiat. Abt. der Staatl. Museen zu Berlin Heft I, 1922) und eine in Boghazköi gefundene Sammlung hethitischer Gesetze, die um 1300–1270 redigiert ist (übers. von H. Zimmern im „Alten Orient", 23. Jahrg., 2. Heft, 1922). | **2** Irgendetwas wie „Tradition", „Kern einer richtigen Überlieferung", liegt also in dieser Benennung der tōrā als mosaisch überhaupt nicht. | **3** Solche Sündenkataloge besitzen wir auch in babylonischen Beschwörungstafeln (Greßmann, Texte und Bilder I S. 96ff.). Auch Hes 18 lehnt sich im Stil an solche Kataloge an. | **4** Daraus mag die Vorstellung der Sage von den beiden Gesetzestafeln Moses entstanden sein. | **5** Vgl. Dt 27, 1ff. | **6** Daß dies der älteste uns überlieferte Dekalog ist, hat schon Goethe 1773 erkannt. Derselbe umfaßt im vorliegenden Texte zwölf Gebote, aber zwei davon (offenbar die über die Erstgeburt und den Ruhetag, die den Zusammenhang deutlich zerreißen), sind Zutaten. In seiner Urfassung, die durch allerlei sekundäre Zusätze aufgefüllt ist, bestand der Dekalog aus folgenden zehn kurzen Sätzen: „1. Du sollst keinem anderen Gotte huldigen. 2. Götter aus Gußbildwerk sollst du dir nicht machen. 3. Das Fest der Mazzen sollst du halten zur Zeit des Monats Abib 4. und das Fest der Wochen zur Zeit (?) der Erstlinge der Weizenernte 5. und das Fest der Lese um die Jahreswende. 6. Dreimal im Jahre sollen sich all deine Männer vor dem Herrn Jahve, dem Gotte Israels, zeigen. 7. Du sollst nicht zusammen mit Gesäuertem das Blut meines Opfers schlachten, 8. und nicht soll das Fett meines Opfers bis zum Morgen übrigbleiben. 9. Das Beste der Erstlinge deines Ackerbodens sollst du ins Haus Jahves, deines Gottes, bringen. 10. Du sollst ein Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen." | **7** Auch dieser Dekalog ist durch allerlei wortreiche Zutaten, besonders im ersten Teil, aufgefüllt worden. Ursprünglich besteht auch er, abgesehen von der Überschrift, aus zehn kurzen Sätzen: „Ich bin Jahve, dein Gott, der dich aus Ägyptenland, dem Sklavenhause, ausgeführt hat. 1. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben. 2. Du sollst dir kein Schnitzbild machen. 3. Du sollst den Namen deines Gottes Jahve nicht frevelhafterweise aussprechen (d. h. zum Zauber gebrauchen). 4. Achte auf den Tag des Sabbats, indem du ihn heilig hältst. 5. Ehre deinen Vater und deine Mutter. 6. Du sollst nicht morden. 7. Du sollst nicht ehebrechen. 8. Du sollst nicht stehlen. 9. Du sollst nicht als frevelhafter Zeuge gegen deinen Genossen aussagen. 10. Du sollst nicht nach dem Hause deines Genossen trachten." Inhaltlich teilt sich dieser Dekalog in zwei gleiche Hälften, eine religiöse (zu der auch das Gebot der Pietät gegen die Eltern gehört) und eine moralische. Daß dieser Dekalog nicht mosaisch sein kann, lehrt schon das Bilderverbot, das für die Wüste nicht in Betracht kommen kann, und die Vorschrift des Sabbats, der als siebenter Tag erst exilischen Ursprungs ist (s. § 33 Anm. 9–11 und § 68 Anm. 4–5). Der Sabbat ist hier bezeichnenderweise die einzige kultische Pflicht des Laien.

§ 58. Das Deuteronomium

Während das Bundesbuch im allgemeinen nur eine Sammlung älterer Rechtssätze und Weistümer sein wollte, ist das Deuteronomium (Dt 1—30)

das Werk eines von neuen, selbständigen Ideen geleiteten Gesetzgebers. Es ist, wie das Bundesbuch, eine Arbeit aus der priesterlichen Gesetzesschule[1]) und gibt sich darum selbstverständlich als „mosaisch". Seinen gegenwärtigen Umfang hat es durch zahlreiche größere und kleinere Zufügungen jüngerer Hände erfahren[2]), die dem Ganzen ein buntes und ungeordnetes Gepräge geben. In seinem ursprünglichen Bestande dagegen zeigt das Gesetzbuch eine sorgfältige Disposition des Stoffes. Sein Inhalt ist nach dem Titel 1, 1a „die Worte, die Moses zu ganz Israel jenseits des Jordans redete", d. h. es gibt sich als eine große Rede Moses in Moab, ehe Israel über den Jordan in sein Land einzog. Die Rede beginnt mit einer ermahnenden Einleitung (6, 4–13. 15; 7, 1–2. 6. 8b–11. 12b–16aα. 17–21. 23–24; 8, 2–14. 17–18; 9, 1–4a. 5–7a; 10, 12–13)[3]): Jahve allein ist Israels Gott; ihn allein soll Israel lieben und auch seinen Nachkommen einschärfen, dies nie zu vergessen, damit sie ihres Landes nicht wieder verlustig gehen. Wenn sie ihm treu bleiben, wird Jahve ihnen beistehen, die feindlichen Völker in Kanaan zu besiegen; nicht eigene Kraft wird ihnen helfen, sondern Jahve allein, nicht eigenes Verdienst, sondern Jahves Treue, der den Vätern geschworen hat, den Nachkommen das Land zu geben. Auf diese Einleitung folgen die Gesetze: dem Gedanken des Einen Gottes entspricht die Einheit des Kultortes; nur „an der Stätte, die Jahve erwählen wird", (d. h. in Jerusalem) darf der Kultus stattfinden. Dieser Gedanke beherrscht, wo immer in Frage kommend, die ganze nun folgende Gesetzgebung. Dieselbe handelt

I. vom Kult und seinen Institutionen: Kultstätte (12, 13–14. 17–19. 21–22. 26–27), Verbot heidnischer Kultbräuche (12, 29–31), Götzendienst (13, 2–4a. 6–7. 9–10aα. 11b–14. 16abα. 17–18), Zehnt (14, 22. 23aαb. 24aα. 25. 26aαb. 27aα), Armenzehnt im 3. Jahre (14, 28–29), Schuldenerlaß (15, 1–2. 7aαb. 8–11) und Sklavenfreilassung im 7. Jahre (15, 12–15. 18), Erstgeburten (15, 19–20), Festen (16, 1–2. 5abα. 6–7. 9–11. 13–15);

II. von den Behörden und ihren Funktionen: Einsetzung von Richtern und Registratoren (16, 18*), Gerichtsverfahren (17, 2aαb. 3a. 4abα. 5–7), Obergericht der Priester in Jerusalem (17, 8. 9aαb. 10a. 11b. 12*. 13), Pflichten des Königs (17, 14. 15a. 16a. 17. 20), Rechten der Priester (18, 1 „der ganze Stamm Levi" 2abα. 6–8), Asylstädten (19, 1–2a. 3b. 4–7. 11–13), falschem Zeugen (19, 16. 17a. 18b. 19. 20);

III. von allerlei einzelnen Rechtsfällen[4]): Kriegsgesetzen (20, 1abα. 5–7. 9–14. 19–20), Mordsühne (21, 1*. 2*. 3. 4*. 6–9), Ehe mit Kriegsgefangenen (21, 10–14), Erbrecht des Erstgeborenen (21, 15–17), Bestrafung eines ungehorsamen Sohnes (21, 18–19. 20*. 21), Leichnam eines Gehängten (21, 22*. 23), Verleumdung einer jungen Ehefrau (22, 13–21), Ehebruch (22, 22), Beischlaf mit einer Verlobten (22, 23–25. 26aαb. 27) und Unverlobten (22, 28–29), [Verbot, entlaufene Sklaven auszuliefern (23, 16–17), Verbot, vom Volksgenossen Zins zu nehmen (23, 20–21), Ermahnung, Gelübde zu erfüllen (23, 22–24), Erlaubnis, fremdes Eigentum zu benutzen (23, 25–26), ?] Wiederheirat einer Ge-

schiedenen (24, 1–3. 4*), Freiheit des Neuvermählten von öffentlichen Leistungen (24, 5), Menschenraub (24, 7*), [humaner Behandlung des Schuldners (24, 10–13), des Tagelöhners (24, 14–15), des Beisassen, der Witwe und Waise (24, 17–22), ?] Schwagerehe (25, 5–10), Abgabe der rēšīt (26, 1–2. 5–11) und des Armenzehnts (26, 12–13. 14a. 15a). Den Schluß des Gesetzbuches bildet eine Verpflichtung des Volkes (26, 16. 17aba. 18aab), Segen (28, 1a. 2a. 3. 4*. 5–7. 8a*. 12. 13a) und Fluch (28, 15*. 16–19. 20a*. 24. 25a. 43. 44) und abschließende Ermahnung (30, 15. 19b. 20).

Der Verfasser dieses Gesetzbuches hat z. T. ältere Vorlagen benutzt, Rechtssätze des alten Laienrechts[5]) und auch ältere formulierte Sätze des Priesterrechts[6]). Diesem älteren Material hat er jedoch nicht nur stilistisch sein Gepräge aufgedrückt, sondern hat es auch vielfach stark umgearbeitet im Sinne seiner Grundidee, der Einheit des Kultortes. Alle in älterer Zeit an den lokalen Kultstätten verrichteten Bräuche (Opferschlachtung, Darbringung von Zehnt und Erstgeburten, Festfeiern usw.) sollen nur noch in Jerusalem stattfinden. Einige lokale Kultstätten sollen ihre Bedeutung als Asylstädte für Totschläger behalten, und auch die weltlichen Lokalgerichte sollen bestehen bleiben, aber über ihnen steht als geistliches Oberlandesgericht das Priesterkollegium in Jerusalem. Daß diese gesetzliche Neuordnung allerhand praktische Schwierigkeiten haben könnte, empfindet der Gesetzgeber selber vielfach und sucht dem auch Rechnung zu tragen[7]); aber er hat sich doch nicht klar gemacht, wie völlig undurchführbar seine Forderungen, so wie er sie stellt, sind[8]). Es ist der unpraktische Idealismus der priesterlichen Schule, der das ganze Gesetz beherrscht und unbekümmert um die Wirklichkeit seine Konstruktionen in die Luft baut. Daraus ergibt sich, daß dies Gesetz nicht zur Zeit des bestehenden Staates und Volkstums entstanden, nicht unter Josia von der gesamten Volksvertretung als öffentliches Gesetz angenommen und vom König als Staatsgesetz eingeführt worden sein kann[9]). Auf eine vorexilische Entstehung deutet im Gesetzbuche selber überhaupt nichts hin, vielmehr setzt es das Exil und das Fehlen des Königtums voraus. Seine Entstehung fällt hinter den Elohisten, aber vor das Heiligkeitsgesetz und die Abfassung des Hesekielbuches, also wohl etwa um 500. Es ist offenbar gedacht als ein umfassendes Gesetz, nach welchem die Verhältnisse der Gemeinde im Lande Palästina neu geregelt werden sollten. Dem entspricht auch der fiktive historische Hintergrund dieser Moabgesetzgebung: wie einst unter Mose, will auch jetzt Jahve wiederum sein Volk aus heidnischer Knechtschaft befreien und ihm das Land, das er den Vätern geschworen hat, wiedergeben. Die Bedingung dafür ist der Gehorsam gegen das Gesetz.

---

1 Man charakterisiert das Deuteronomium gern nach seiner religiösen Stellung als „prophetisch" und leitet dann seinen Ursprung entweder aus Prophetenkreisen her oder läßt es aus einem Kompromiß zwischen Propheten und Priestern entstehen. Aber diese romanhafte Vorstellung arbeitet mit einem ganz inkonkreten und viel zu allgemeinen Begriff des „Prophetischen". Das Deuteronomium hat weder mit dem alten vulgären Prophetentum noch auch mit dem Standpunkte der großen

Schriftpropheten, wie Amos, Jesaja, Jeremia, etwas zu tun. Daß es, wie alle „mosaischen" Gesetze, durchaus priesterlichen Ursprungs ist, zeigt sich nicht nur in der allgemeinen Grundtendenz des Gesetzes, sondern besonders auch darin, daß es überall mit großem Nachdruck die Interessen der levitischen Priesterschaft, sowohl der jerusalemischen als des Landleviten tums, vertritt. Immer wieder wird z. B. eingeschärft, bei Opfern und Abgaben den Leviten (d. h. den Priester) ja nicht zu vergessen; ferner wird den Laiengerichten das priesterliche Obergericht in Jerusalem übergeordnet, dem jene bei Todesstrafe Gehorsam zu leisten haben. | **2** Seit Wellhausen ist es beliebt geworden, sich die Entstehung des Deuteronomiums so zu denken, daß das Urdeuteronomium, welches den Kern der Kap. 12–26 gebildet haben soll, in mehreren, durch besondere Einleitungs- und Schlußreden ausgezeichneten Sonderedition en herausgegeben worden sei, und daß die vorliegende Form des Gesetzbuches auf einer Zusammenarbeit dieser verschiedenen Sonderedition en beruhe. Diese Vorstellung ist unbewiesen und unnötig kompliziert. Schon die erste Gestalt des Gesetzbuches, dessen mutmaßlicher Umfang oben im Texte genauer umschrieben ist, hat offenbar eine Einleitungs- und Schlußrede gehabt. Dieses ursprüngliche Buch ist von jüngeren Händen sukzessiv vermehrt worden, und zwar sowohl der die Gesetze enthaltende Kern des Buches als auch die Einleitung und der Schluß. Ein erster Nachtrag zur Einleitung ist eine längere Moserede (1, 6. 7a. 8aba. 9–20. 22–30. 31b. 32–34. 35*. 39aβb. 40–45; 2, 1–6. 8. 13. 14*. 15–17. 24aa. 26–28. 29ba. 30a. 32–36; 3, 1–7. 8*. 12–13a. 18*. 19–20. 23–29; 4, 1–2. 3*. 4–8, dazu zwei jüngere Nachträge 4, (9). 10–18. (19–24). 25*–28 und 4, 29–40) an die neue, an der Sünde der Wüstengeneration nicht beteiligte Generation, welcher Mose, beginnend mit der Einsetzung der Laienrichter als Gehülfen des geistlichen Obergerichts, die Geschichte der Väter während der Wüstenwanderung ausführlich erzählt und ihnen nunmehr den Besitz ganz Palästinas mitsamt der ganzen Küste und des ganzen Ostjordanlandes vom Arnon bis zum Hermon (Moabiter und Ammoniter werden zu dem Zweck weiter ostwärts geschoben) in Aussicht stellt (durch diesen ersten Nachtrag sind die Glossen 4, 44. 46–49 veranlaßt); als jüngerer Nachtrag ist dann eine weitere Moserede (5, 1–4. 6–19. 20*. 21–27. 28*) an die alte Generation eingefügt, um auch den Dekalog aus Ex 20, 2–17 als die einzige direkte Gottesoffenbarung an das Volk in das Gesetzbuch aufzunehmen, dem nun die von Mose allein am Horeb empfangenen, aber jetzt in Moab erst durch Moses Vermittlung dem Volke mitgeteilten weiteren Offenbarungen („Rechte und Satzungen") folgen sollen (durch diesen zweiten Nachtrag sind die Glossen 4, 45; 6, 1. [2–3] veranlaßt). Wie die Einleitung, so ist auch der Schluß sukzessiv vermehrt worden: zuerst durch den bunten Abschnitt 28, 45–68 (ergänzt durch 30, 1*. 2–6. 8–9. 10*), dann durch 29, 1. 2*. 3. 6–9. 13–27: Warnung der Nachkommen im Exil vor Götzendienst (dadurch die Glosse 28, 69 veranlaßt). Letzte Nachträge, die den Charakter des Gesetzbuches als Moserede zerstören, sind einerseits 4, 41–43, andererseits 27, 1–8, wodurch 27, 9–11 als Einleitung von 28, 1 ff. nötig wurde, weiterhin 27, 11–13 und als jüngste Wucherung 27, 14–26. | **3** Die obige Ausscheidung des Urbestandes deckt sich im allgemeinen mit dem, was Steuernagel die singularische Quelle (Sg bzw. D^{e}), Marti Dt, Hempel Sg^{a} nennt. Im einzelnen steht meine Analyse den Ergebnissen Puukkos am nächsten. | **4** Die Ordnung in diesem dritten Teile ist rein assoziativ, nach Stichworten. | **5** Dahin gehören jedenfalls 19, 4–6. 11–13; 21, 1–9*. 18–21*; 22, 22–29; 25, 5–10, aber auch stilistisch verwandte Stücke wie z. B. 21, 10–17. 22–23*; 23, 10–15; 24, 1–5. 7. Manchmal ist die Benutzung älterer formulierter Sätze handgreiflich (z. B. 19, 4). | **6** Z. B. 18, 3; vgl. auch 15, 2. Im allgemeinen sind die Kultgesetze, auch wo sie sich an alte Bräuche anlehnen, stärker umgearbeitet. Außerdem sind kultische und ethische Weistümer dieser Art von jüngeren Händen vielfach nachgetragen. | **7** So wird bei allzu weiter Entfernung des Wohnortes von Jerusalem die profane Schlachtung zu Hause gestattet; ebenso der Ersatz des darzubringenden Zehnten durch in Jerusalem Gekauftes. Den Landleviten, die durch die Zentralisationsforderung brotlos werden, wird, falls sie einmal nach Jerusalem kommen, Opferrecht und Opfergefälle zugestanden. | **8** Von vielem Unklaren und Dagen in

den Bestimmungen will ich hier absehen und nur einiges besonders Starke erwähnen. Bei den Festfeiern z. B. soll die gesamte Bevölkerung des Landes, Männer, Frauen, Söhne, Töchter, Sklaven, Sklavinnen, Leviten und Beisassen (das wären vor dem Exil etwa 120000 Menschen gewesen) nach Jerusalem pilgern, so daß nur die unmündigen Kinder und das unversorgte Vieh über eine Woche lang allein zu Hause geblieben wären, und diese ungeheure Menschenmenge soll gleichzeitig im Tempelhofe ihre Opferschlachtungen und Mahlzeiten abhalten. Derartige Reisen nach Jerusalem sollen aber nicht nur an den drei großen Festen stattfinden, sondern auch noch bei Darbringung des Zehnten (von allen, zu den verschiedensten Jahreszeiten reifenden Getreide- und Fruchtarten), der Erstgeburten, bei Abgabe der rēšīt. Nach Jerusalem soll auch jeder dem Laiengericht verdächtige Zeuge gebracht werden. Das sind alles praktisch ganz undurchführbare Vorschriften, die sich nur daraus begreifen, daß der Gesetzgeber die für die unmittelbar bei den Ortschaften gelegenen Lokalheiligtümer passenden Bräuche einfach mechanisch nach Jerusalem verlegt hat, ohne die praktischen Konsequenzen durchzudenken. Derselbe unpraktische Idealismus tritt hervor in den Gesetzen über den allgemeinen Schuldenerlaß im 7. Jahre (das Gesetz ist nie Praxis gewesen, vgl. Neh 5, und wurde, weil alles Kreditwesen zerstörend, später durch Hillels Bestimmung über die prosbol beiseite geschoben), über die allgemeine Sklavenfreilassung im 7. Jahre (das Gesetz wird von Baruch Jer 34, 8–11 nicht vorausgesetzt; erst der Redaktor nimmt Jer 34, 12 darauf Bezug), über die Pflichten des Königs und die Kriegführung (die, wie später viele talmudische Gesetze, rein theoretischer Art sind). Ganz phantastisch sind die Gesetze über Bestrafung des Götzendienstes und Verführung dazu (Propheten, die zum Götzendienst verführten, existieren nur in der Phantasie der Späteren; heimliche Verführung zum Dienst anderer Götter wäre vor dem Exil ganz überflüssig gewesen; Zerstörung ganzer Städte Israels wegen Götzendienerei ist reine Theorie; man denke etwa an das Jerusalem vor Josias Reform!). Die Forderung, den Landleviten Anteil an den Opfergefällen in Jerusalem zu geben, rechnet mit großer Uneigennützigkeit der jerusalemer Priesterschaft. — Es ist denn auch bemerkenswert, daß alle diese deuteronomischen Gesetze in der hier vorgeschriebenen Weise niemals praktisch verwirklicht worden sind. Die spätere Gesetzgebung stellt sich fast durchweg auf andern Standpunkt. | **9** Die im Texte vertretene Auffassung von der Entstehung des Deuteronomiums widerspricht der heute fast allgemein herrschenden Anschauung. Seit de Wette (1805) gilt es als eine der sichersten Erkenntnisse der alttestamentlichen Wissenschaft, daß das Deuteronomium jenes im Jahre 621 im Tempel gefundene und von Josia zur Anerkennung gebrachte Gesetzbuch sei (vgl. II Kön 22 f.); man streitet sich nur darum, ob dabei ein Betrug der Priester vorliege oder ob das damals gefundene Buch ein tatsächlich in etwas früherer Zeit verfaßtes und dann in Vergessenheit geratenes Gesetzbuch gewesen sei. Von der Identifikation des Deuteronomiums mit dem Gesetzbuch Josias geht die gesamte Chronologie der herrschenden Literaturgeschichte aus. Gegen diese Ansicht haben einige Forscher der Straßburger und französischen Schule protestiert, aber ihre Beweisführung war teils unrichtig, teils unzureichend und mußte deshalb erfolglos bleiben. Eine Revision der ganzen deuteronomischen Frage im Sinne des im Texte Ausgeführten ist das dringendste Erfordernis der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft. — Zu beachten ist der Widerspruch, in dem selbst die Angaben des Rd in II Kön 23, 8a. 9 zum Deuteronomium (Dt 18, 6–8) stehen: nach Rd soll Josia alle Landleviten nach Jerusalem überführt, aber ihnen nicht das Opferrecht, sondern nur die Opfergefälle zugestanden haben; nach dem Deuteronomium dagegen wohnen die Landleviten unangefochten in ihren Ortschaften; gefällt es einem, nach Jerusalem zu kommen und dort zu opfern, so darf er es tun und erhält auch die Gefälle.

§ 59. Die deuteronomistische Bearbeitung des jehovistischen Werkes

Aus der von den Gedanken des Deuteronomiums beherrschten Schule ging eine eingreifende Bearbeitung des alten Geschichtsbuches hervor, welches

im 6. Jhrh. aus einer Zusammenarbeit des jahvistischen und des elohistischen Werkes entstanden war[1]). Für alle, die jetzt religiös über die Vergangenheit nachdachten, war die Grundfrage die nach der Ursache des Exils; die Antwort war: die Sünde der Väter gegen das Gesetz, d. h. gegen das Deuteronomium. Damit fiel der ganze Volkskult seit Salomos Tempelbau unter das Verdikt; dazu kam dann im Nordreich vor allem die Sünde Jerobeams, in Juda die Sünde Manasses, die zum Untergang der beiden Reiche geführt hatten. So wurde der geschichtliche Rückblick zu einer radikalen Abrechnung mit der Vergangenheit. Am Anfang der Volksgeschichte standen freilich leuchtend die Gestalten des Gesetzgebers Mose und seines treuen Nachfolgers Josua, der, wie man meinte, den Vernichtungskrieg gegen die Kanaanäer unbarmherzig geführt hatte. Aber sobald das Volk in Kanaan ansässig geworden war, ließ es sich, statt die alten Einwohner ganz auszurotten, von diesen immer wieder zum Götzendienst verführen, und die Folge war dann regelmäßig Niederlage und Fremdherrschaft, bis Israel sich wieder bekehrte und Jahve ihm Helfer sandte in den sog. „Richtern". Zum höchsten Glücke gelangte das Volk, als Jahve ihm das Königtum schenkte. Die Zeit Davids, des Anfängers der von Jahve erwählten Dynastie, war die herrlichste Zeit der Vergangenheit; ewiger Bestand seines Königtums wurde David verheißen. Der Höhepunkt dieser aufsteigenden Linie war Salomos Tempelbau; dann trat der Umschwung ein: Salomo fiel ab, und die Folge war der Zerfall des Reiches. Fortan ist die Geschichte des Nordreichs Israel, welches durch Jerobeam vom Tempel abfiel, bis zu seinem Untergang eine einzige Geschichte der Sünde. Judas Geschichte ist meist Schatten, Höhendienst und auch schlimmerer Götzendienst; einzelne Lichtpunkte waren Hiskia und Josia, denen der Verfasser darum eine vollkommene Erfüllung des Deuteronomiums, d. h. eine völlige Beseitigung der Höhen zuschreibt. Aber Manasses Sünde war allzu arg, und Josias Nachkommen waren gleichfalls Sünder. So ging auch Juda zugrunde. Rückkehr zum Gesetze Jahves ist jetzt die einzige Rettung für das exilierte Volk, und Jahve wird sein Volk und das von ihm erwählte Königsgeschlecht Davids nicht verlassen. Mit einer Andeutung dieser stillen Hoffnung schließt der Verfasser sein Buch ab.

Der Stil der deuteronomistischen Schule ist der Stil der erbaulichen Sprache nach dem Exil geworden: Gebete[2]) und Psalmen reden fortan gern in diesem Stil. Ebenso beherrscht der deuteronomistische Stil die Bearbeitungen mancher Prophetenbücher, z. B. Haggai-Sacharja[3]) und Jeremia[4]), z. T. auch das Buch Hesekiel.

---

1 Man pflegt den Zusammenarbeiter des Jahvisten und Elohisten als „Jehovisten" (JE) zu bezeichnen. Das Werk dieses Kompilators ist dann von dem sog. Deuteronomisten (Rd) im 5. Jhrh. eingreifend bearbeitet worden. Diese deuteronomistische Redaktion macht sich, da die Frage der Kultuszentralisation in Jerusalem vor der Einwanderung in Kanaan keine Rolle spielen konnte, im Pentateuch nur in gelegentlichen Übermalungen geltend; von Josua ab dagegen beherrscht sie die Darstellung ganz. Im Richter-, [Samuelis-] und Königsbuche stammt das gesamte Rahmenwerk der Richter- und Königsregierungen von

Rd. Dabei hat Rd eine Menge alter Erzählungen aus JE, die entweder seiner Theorie oder seinen Idealen von den Richtern und ersten Königen widersprachen, rücksichtslos gestrichen; erst eine jüngere konservativere Hand hat sie nachträglich in das deuteronomistische Geschichtswerk aus JE wieder eingefügt (bes. Ri 1, 1–2, 5; 9; 16; 17–21; I Sam 15; 28, 3–25; II Sam 9–20; I Kön 2, 13–46a; 11, 23–25aα; 14, 1–18; 17–22, 38; II Kön 1, 2–2, 25; 3, 4–8, 15; 9, 1–10, 28; 13, 14–21). | **2** Diesen Stil zeigt z. B. das in die Denkschrift Nehemias eingefügte Gebet Nehemias Neh 1, 5ff.; ebenso vielfach die chronistischen Gebete. | **3** Vgl. Sach 1, 2–6 u. a. | **4** Der Redaktor des Jeremiabuches hat seine beiden Quellen, das ältere auf den echten Jeremiagedichten aufgebaute Jeremiabuch und die Denkwürdigkeiten Baruchs, mit vielen langen und prosaischen predigtartigen Gottesreden Jeremias aufgefüllt, die durchweg ganz deuteronomistischen Charakters sind.

§ 60. Das Buch Hesekiel

In der deuteronomistischen Bearbeitung des Jehovisten hatte die Gesetzesschule ihre Betrachtung der Vergangenheit dargelegt; im Buche Hesekiel zeichnete sie zugleich ihre Zukunftsideale. Das Buch Hesekiel, welches sich auf den Drohdichtungen des alten Propheten Hesekiel aufbaut, ist vermutlich zwischen 515 und 445[1]), und zwar in Babylonien, entstanden. Auch seinem Verfasser ist die Vergangenheit eine Zeit der Sünde, d. h. des Götzendienstes auf den Höhen, und zwar schon seit dem Auszuge Israels aus Ägypten[2]). Darum kam das Exil. Auch dieser Verfasser will nur von dem Einen Heiligtum in Jerusalem wissen[3]). Sogar die Zeitgenossen Hesekiels, sowohl im Exil[4]) als besonders in der Heimat[5]), hatten vom Götzendienst nicht gelassen. Die berufenen Erben des Landes Israel aber sind doch die Exulanten in Babylonien[6]), falls sie sich nur bekehren[7]). Jahve wird sie, wie einst aus Ägypten, aus der Heidenwelt ins Land Israel führen, nachdem vorher in der Wüste ein Gericht über die Gottlosen des Volkes ergangen ist[8]). Diese Heimkehr in die ersehnte Heimat steht nahe bevor[9]). Dann werden die Berge Israels wieder grünen und Früchte tragen, und Israel wird in Frieden wohnen[10]), die Götzen werden verschwinden[11]), und das Volk wird gereinigt und mit neuem Herz und Geist[12]) die Gesetze Gottes halten. Dann wird auch das ganze jetzt tote Volk wieder aufleben und in die Heimat zurückkehren[13]), und Juda und Josef unter einem Könige wieder geeinigt sein[14]); und wenn dann auch der letzte, von Jeremia schon geweissagte Feind aus Norden (Gōg) von Jahve geschlagen ist[15]), wird der Tempel in vollkommener Herrlichkeit erstehen, verwaltet vom Priestertum der treuen Söhne Sadoks[16]).

Dies Zukunftsbild zeichnet der Verfasser unter der Maske Hesekiels, dessen Drohworte gegen Jerusalem, Tyrus und Ägypten zu seiner Zeit längst in Erfüllung gegangen waren. Daß dagegen die Verheißungen, die der Verfasser dem alten Propheten in den Mund legt, bislang noch unerfüllt geblieben sind, wird damit erklärt, daß die Zeitgenossen Hesekiels ebenso wie auch die Exulanten bis jetzt zwar Hörer, aber nicht Täter des Wortes gewesen seien.

---

1 Der Verfasser setzt in 20, 40ff. und 40–42 offenbar den Tempel Serubbabels bereits voraus. Vor die Zeit Nehemias weist, daß er den Wiederaufbau der Mauer

Jerusalems noch nicht zu kennen scheint (38, 11). | **2** Die Sünde der Väter (20, 23; 36, 19) war Götzendienst, d. h. Höhendienst mit Altären, Malsteinen, Bildern (6, 3 ff., vgl. 18, 6. 11. 15); Israel ist „ein Haus der Widerspenstigkeit", einst und jetzt (3, 26; 12, 2. 25; 17, 12; 24, 3). | **3** 20, 40; 21, 7; 24, 21; 25, 3; 40 ff.; 44, 7 ff. | **4** 20, 30. 32. 39; deshalb büßten sie nicht für die Sünde der Väter, sondern für ihre eigene Schuld 18, 2–20; vgl. 14, 12–20. | **5** Gegen die in Palästina Zurückgebliebenen polemisiert der Verfasser besonders heftig (11, 1–20; 12, 17–20; 33, 23–29; vgl. 22, 2); er bestreitet ihnen ihr angemaßtes Eigentumsrecht auf das Land (11, 15; 33, 24). | **6** 11, 15–20. | **7** 14, 6; 18, 30–32; 20, 39. | **8** 20, 33–38. | **9** 36, 8. Dieser ergreifende Ton der Sehnsucht geht durch das ganze Buch; vgl. noch 11, 15–21; 20, 39–44; 28, 25; 34, 10–15; 36, 24; 37, 12. 14; 38, 8. 12. Palästina ist das Kleinod unter den Ländern 20, 6. 14. Das Leben im Exil ist Qual: unter Verachtung und Spott der Völker (22, 4; 25, 3. 8; 26, 2; 28, 24. 26; 36, 2. 20). Aber Jahve kann ein solches Spotten der Völker über seinen heiligen Namen nicht dulden (36, 22. 32); darum wird er Israel heimführen (36, 21 f.) und sich als heilig erweisen (20, 41; 28, 25; 36, 23; 39, 7). | **10** 36, 8–15; 28, 26; 38, 14. | **11** 20, 43; 36, 25. | **12** 11, 19 f.; 36, 26 f.; vgl. 18, 31. | **13** 37, 1–14; die Auferstehung ist hier nur Bild, allerdings vielleicht durch den iranischen Auferstehungsglauben angeregt. | **14** 37, 15–22. | **15** 38, 1–39, 16; Gōg ist wahrscheinlich ein legendenhafter Reflex des berühmten Gyges von Lydien. | **16** 40–42; 44, 4–17. 19; vgl. 20, 40–44.

§ 61. Das Heiligkeitsgesetz

Ein etwas jüngeres Gesetzeskorpus, welches man als das „Heiligkeitsgesetz" zu bezeichnen pflegt, liegt in Lev 17—26[1]) vor. Auch dieses Korpus ist eine Sammlung aus mancherlei älterem Material, welches ein Redaktor zusammengestellt und durch gewisse formelhafte Wendungen ausgestattet hat[2]). Die erste Gestalt der Sammlung scheint rein kultischen Inhalts gewesen zu sein: 17: der heilige Ort und das Opfer, 21: die heiligen Personen, 22: das Verhältnis der Laien zum Heiligen, 23: die Feste, 25: das Sabbatjahr[3]). In diesen Zusammenhang stellte der Redaktor allerlei anderes ein (18–19: Moralgesetze, 20: Keuschheitsgesetze, 24, 15–22*: über Gotteslästerung, Mord, Körperverletzung) und fügte eine Schlußrede (26, 3–45) hinzu[4]).

---

1 Daß diese Kapitel einmal ein selbständiges Korpus gebildet haben, ergibt sich sowohl aus seinen formalen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten als aus dem abschließenden Schlußkapitel 26, 3–45, welches (wie Dt 28 und der Schluß des Chammurapigesetzes) Segen und Fluch enthält, und aus der Unterschrift 26, 46. — Die Sammlung setzt, wie die Drohung des Exils und die Verheißung der Wiederherstellung Kap. 26 zeigen, das Exil voraus, womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie vor 539 geschrieben sein müßte. Die Sammlung ist offenbar jünger als der Tempelbau Serubbabels (17, 4; 21, 12), jedoch älter als das monarchische Hohepriestertum von Pg. | **2** Später ist das Korpus z. T. überarbeitet und den Voraussetzungen von Pg angepaßt worden. | **3** Vgl. § 68 Anm. 6. | **4** Der Sammler des Heiligkeitsgesetzes steht in Sprache und Anschauung dem Verfasser des Hesekielbuches so nahe, daß ältere Forscher beide für identisch halten konnten. Heute sucht man den Sammler des Heiligkeitsgesetzes meist in den von Hesekiel angeregten Priesterkreisen, aber die Priorität des Hesekielbuches vor dem Heiligkeitsgesetze ist zum mindesten zweifelhaft. Vermutlich ist das Heiligkeitsgesetz nur der Rest einer umfangreicheren gesetzlichen Schriftstellerei derselben Schule, der auch der Verfasser des Hesekielbuches angehört, und beide werden im wesentlichen gleichzeitig sein.

§ 62. Der Statthalter Nehemia

Der Einfluß der babylonischen Judenschaft auf die religiöse Entwicklung auch des Mutterlandes, der schon beim Tempelbau Serubbabels wirksam gewesen war, zeigt sich in der Folgezeit noch deutlicher. Geschichtlich greifbar ist für uns vor allem die Gestalt des Statthalters Nehemia[1]), der im Jahre 445[2]) nach Juda kam und im Auftrage des Artaxerxes I. die Mauern Jerusalems wieder baute[3]). In seiner uns erhaltenen Denkschrift[4]) sehen wir, mit welcher Energie dieser Mann sich für religiöse Reformen in Jerusalem eingesetzt hat. Sein Ideal war die Absonderung der Judengemeinde von den Nichtjuden Palästinas, die Herstellung einer rituell reinen Jahvegemeinde. Er vertrieb die bis dahin am Kult in Jerusalem beteiligten Fremden, sogar einen mit der Tochter Sanballats, des Statthalters von Samaria, verheirateten Hohenpriestersohn, und arbeitete mit Eifer gegen die Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden. Auch für die regelmäßige Zahlung des Zehnten an den Klerus und die strenge Beobachtung der Sabbatruhe ist er mit Erfolg eingetreten[5]).

---

1 Als Mundschenk des Perserkönigs, der im Harem aufwartete (Neh 2, 6), war Nehemia jedenfalls Eunuch. | **2** Nach Josephus, ant. XI 168, war es im Jahre 440. Die persischen Statthalter wurden auf Lebenszeit ernannt. Die in Ne 5, 14 genannten 12 Jahre sind nicht die Gesamtzeit der Statthalterschaft Nehemias, sondern nur die bis zur Abfassung der Denkschrift verflossene Zeit. Die übrigen chronologischen Angaben im Nehemiabuche (2, 1; 5, 14; 13, 6) sind interpoliert, die sog. zweite Statthalterschaft demnach ungeschichtlich. Wie lange Nehemia Statthalter war, ist unbekannt; jedenfalls bekleidete 412 Bagohi das Statthalteramt (Pap. Sachau 1 und 2). | **3** Wahrscheinlich ist der Mauerbau veranlaßt gewesen durch die unsicheren politischen Verhältnisse, die seit dem Aufstande des Megabyzos in Syrien herrschten (vgl. § 52). | **4** Die Denkschrift Nehemias liegt vor in Ne 1, 1–4. 11b; 2, 1–9. 11–20; 3, 33–7, 5a; 12, 31–32. 37–40; 13, 4–31; vgl. meine Bearbeitung des Buches Esra-Nehemia in der Kautzsch'schen Bibelübersetzung, 4. Aufl. 1922. | **5** Vgl. Ne 13, 4–31.

§ 63. Außerjerusalemische Kultstätten

Die lokalen Kultstätten waren auch im 5. Jhrh. nicht verschwunden; in jüngeren Texten der Prophetenbücher wird noch öfters gegen sie polemisiert[1]). So opferten die Nachkommen der altisraelitischen Bevölkerung in Samaria, die zu Nehemias Zeit mit den Jerusalemern in engem Verkehr und Konnubium standen[2]), auf dem Garizim bei Sichem; auch sonst haben die alten Kultstätten in Palästina ein zähes Leben gehabt[3]).

Nicht anders stand es außerhalb Palästinas. Der vielleicht in Ägypten schreibende Tritojesaja polemisiert nicht nur gegen allerlei seltsame Kulte der dortigen Juden (Jes 65, 3–5; 66, 3. 17)[4]), sondern auch gegen Leute, die Jahve einen Tempel bauen wollen (Jes 66, 1–4)[5]). Der Verfasser von Jes 19, 19ff. weissagt, daß es einst Altar und Malstein Jahves in Ägypten geben und daß die Ägypter ihm Opfer darbringen werden. Genauere Kenntnisse besitzen wir durch den jüngsten großen Papyrusfund über den Tempel und Kult Jahves in Elephantine[6]). Hier verehrte man

neben Jahve allerlei Steinidole, Charambe'tel, Masgeda, 'Ašimbet'el und 'Anatbet'el[7]), von denen die beiden letzteren als Göttinnen neben Jahve standen und mit diesem zugleich Anteil an der Kultsteuer erhielten[8]); vermutlich wurden sie als Gemahlinnen Jahves betrachtet (vgl. Hes 23). Als die Judenfeinde im Jahre 410 den Tempel Jahves in Elephantine zerstört hatten, wandten sich die dortigen Juden, um ihr Gesuch um Wiederaufbau des Tempels bei der persischen Regierung befürworten zu lassen, zuerst an den judäischen Statthalter Bagoas, den Hohenpriester Jochanan und seine Kollegen, sowie an Ostani und die Vornehmen der Juden, erhielten aber keine Antwort[9]); als sie sich dann 407 nochmals an Bagoas und zugleich an Delaja und Schelemja, die Söhne des samarischen Statthalters Sanballat, wandten, hatte ihr Gesuch Erfolg. Mischehen mit Nichtjuden kamen in Elephantine ebenso vor wie in dem vornehemianischen Jerusalem. Das Deuteronomium hat also damals in Elephantine nicht als Gesetz gegolten[10]).

Sogar in Babylonien haben die Exulanten Kulte gehabt, wie z. B. die Polemik des Hesekielbuches zeigt. Esr 8, 15–20 erwähnt eine „Stätte Kasifja", von wo Esra Leviten kommen läßt[11]). Die deuteronomische Forderung der Einheit des Kultortes ist nach alledem noch während des 5. Jhrh.s nur Theorie, nicht Praxis gewesen. Das Deuteronomium war eben kein offiziell eingeführtes Grundgesetz der Judenschaft, und auch als es später im Rahmen des Pentateuchs als ein wesentlicher Teil der mosaischen Gesetzgebung zu offiziellem Ansehen gelangte, hat man sein Verbot der kanaanäischen Opferhöhen nicht als ein absolutes Verbot aller anderen Kultstätten neben dem jerusalemer Tempel verstanden[12]).

---

1 Z. B. Jes 1, 29; 27, 9; Mi 5, 12f. | **2** Neh 13, 28; Esr 9–10; vgl. Neh 6, 17f.; 13, 4f. 23ff. | **3** Kulte der Eingeborenen Palästinas werden selbst noch in römischer Zeit mehrfach an den alten heiligen Stätten erwähnt: bei der Terebinthe von Mamre (Euseb. onom. 6, 12ff. u. ö.), bei den Steinen im Gilgal (ibid. 46, 19f.; 66, 5f.), bei der Quelle von Enaim (ibid. 8, 15f.: Idol daselbst), auf dem Karmel (Tacitus, hist. 2, 78: Altar), bei Dan (Jos. bell. IV 3: Tempel der goldenen Kuh vgl. ant. VIII 226). | **4** von Gall macht mich aufmerksam auf einen Zusatz in Dt 14, 20 (LXX F^{mg}) und Ex 23, 19 (Sam), der das Opfern des Maulwurfs (שכה?) als Greuel erwähnt. | **5** Der Verfasser begründet jedoch bezeichnenderweise seine Polemik nicht mit dem deuteronomischen Grundsatze der Alleinberechtigung des Kultes auf Zion, sondern damit, daß der Himmel Jahves Thron und die Erde seiner Füße Schemel sei. | **6** Herausgegeben von Sayce und Cowley (Aramaic Papyri discovered at Assuan, London 1906) und von Ed. Sachau (Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, Leipzig, 1911); vgl. dazu Ed. Meyer, der Papyrusfund von Elephantine 1912. | **7** Diese letztere Göttin heißt auch 'Anatjahu, d. h. die 'Anat des Jahve. Bemerkenswert ist, daß die Gottheit auch in den Papyri, wie im Alten Testament, nicht nur mit dem Plural „die Götter" bezeichnet wird, sondern daß auch das Verbum zu diesem Subjekte, genau wie in älteren alttestamentlichen Texten, im Plural steht (Sachau VI 2; XII 1; XV 7). | **8** Was die Opfer anlangt, so werden Brandopfer, Schlachtopfer, Speisopfer und Weihrauch genannt. Einer der Papyri enthält eine Verordnung Darius' II. von 419/8 über das Pesach-Mazzen-Fest. | **9** Die Tatsache, daß die Elephantiner sich überhaupt mit dieser Bitte an den Hohenpriester nach Jerusalem wenden, zeigt, daß sie einen deuteronomischen Standpunkt in Jerusalem nicht voraussetzen. Andererseits ist die ablehnende Haltung des jerusalemer Hohenpriesters bezeichnend für die Ansprüche, die man in Jerusalem anfing zu machen. | **10** Von Bilderdienst hören

wir in Elephantine nichts. Diesen verbot schon der jahvistische Dekalog Ex 34, 17, ebenso der jüngere Dekalog Ex 20, 4. | **11** Der Ausdruck „Stätte" (mākōm) und das Vorhandensein einer größeren Menge von Leviten daselbst scheinen vielleicht anzudeuten, daß es sich um eine Kultstätte handelt. Doch ist das nicht sicher. | **12** Um 164/2 v. Chr. erbaute, wie Josephus berichtet, Onias IV. einen jüdischen Tempel zu Leontopolis in Ägypten (vgl. § 75 Anm. 19), welcher bis 73 n. Chr. bestand, (vgl. dazu Schürer, Gesch. III^3 S. 97–100). Bemerkenswert ist, daß selbst die Gelehrten der Mischna ihm eine relative Anerkennung nicht versagt haben (m. Menāḥōt XIII 10). Was S. A. Fries (Beiträge zur Religionswissenschaft, 1. Jahrgang 1913/14) über andere Jahvetempel außerhalb Palästinas schreibt, ist bare Phantasie.

§ 64. Die chronistische Serubbabel- und Esralegende

Die Geschichte Nehemias, verglichen mit den Zeugnissen aus Elephantine, zeigt, wie allmählich und langsam sich die besonders von Babylonien aus betriebenen Reformen des Kultes und der Observanzen in der Judenschaft durchgesetzt haben. Wesentlich anders sehen die Dinge freilich aus in der späteren Legende, die uns im Werke des Chronisten vorliegt[1]) und die das traditionelle Geschichtsbild bestimmt hat. Nach dieser gelehrt konstruierten Legende kehren Juda und Benjamin auf den Befehl des Cyrus schon im Jahre 538 aus dem babylonischen Exile zurück, bauen unter Führung Serubbabels und Josuas sofort 537 den großen Brandopferaltar wieder auf und legen den Grund zum Tempel, dessen Bau jedoch durch die judenfeindliche Bevölkerung Palästinas anfangs verhindert und erst unter Darius vollendet wird. Die Gemeinde der Juden in Judäa besteht in dieser chronistischen Umdichtung der Tradition durchweg aus heimgekehrten Exulanten, und was ihre Eigenart von Anfang an ausmacht, ist eben die Absonderung von den Nichtjuden. Eine Reform der religiösen Zustände, wie sie die Tradition besonders im Zusammenhang mit Nehemias Tätigkeit berichtete, hätte im Rahmen dieses Geschichtsbildes eigentlich überflüssig erscheinen müssen. Wenn der Chronist trotzdem von einer solchen Reform noch zu berichten weiß, so hat hier die Tradition auf seine Darstellung Einfluß ausgeübt. Als Träger dieser Reform erscheint bei ihm ein Priester Esra[2]), welcher die Mischehen mit einem Schlage beseitigt und die Gemeinde über die gesetzliche Art des Kultes belehrt[3]). Diese ganze, Nehemia noch überbietende Reform Esras, dessen Kommen nach Jerusalem in das Jahr 458 datiert wird[4]), ist ein legendenhafter Reflex der Reformen, die sich seit der zweiten Hälfte des 5. Jhrh.s in der Judenschaft vollzogen haben[5]).

---

1 Das ursprüngliche Werk des Chronisten bot als Abschluß der Geschichte Judas nur die Geschichte Serubbabels und Esras. Ein Ergänzer fügte dann aus einer aramäischen Quelle die apokryphen aramäischen Briefe des Esrabuches ein. In dieser älteren Gestalt wurde das Werk erstmalig bearbeitet (Einfügung der Pagengeschichte) und so ins Griechische übertragen; ein Fragment dieser Bearbeitung ist der „Apokryphe Esra". Eine andere Bearbeitung erfolgte im 2. Jhrh., indem erst damals die bis dahin selbständige Denkschrift Nehemias mit dem älteren Werke verbunden wurde; später wurde dann noch eine Menge genealogisch-statistischen Materials eingearbeitet; daraus entstand nach Loslösung von der vorexilischen Geschichte unser „kanonischer Esra-Nehemia". — Die Esrageschichte (Esr 7–10;

Neh 8) geht m. E. nicht, wie man anzunehmen pflegt, auf einen authentischen Bericht Esras zurück, sondern ist, wie schon Torrey richtig gesehen hat, rein chronistisch; ihre teilweise Ichform ist literarische Fiktion (vgl. ähnlich im Buche Tobit) und vielleicht auch veranlaßt durch die Denkschrift Nehemias, dessen Figur der Chronist durch Esra ersetzen und überbieten will. — Die aramäischen Briefe (Esr 4, 6–6, 18; 7, 11–26), die nach Ed. Meyers Verteidigung heute meist wieder als echt angesehen werden, sind m. E. durchaus apokryph. — Wertvolle Dokumente sind dagegen Esr 2, 2b–64 (eine offizielle Liste der Gemeindeangehörigen aus der Zeit um 400), Neh 3, 1–32 (vielleicht die echte Liste der am Mauerbau Nehemias Beteiligten) und einiges Material in Neh 12, 1–26. Durchaus gefälscht dagegen ist Neh 10. Zur näheren Begründung vgl. meine Bearbeitung von Esra-Nehemia in der Kautzsch'schen Bibelübersetzung, 4. Aufl. 1922. | **2** Die jüngere Tradition hat Esra zum Schriftgelehrten gemacht. | **3** Esra liest in Neh 8 aus dem Gesetze vor, wie dies zur Zeit des Chronisten beim Gottesdienst üblich war. Die ganze Darstellung ist ein interessantes Spiegelbild der Anfänge des Synagogalgottesdienstes. Daß Esra dies Gesetz aus Babylonien erst mitgebracht habe und daß es den Judäern bis dahin unbekannt gewesen sei, wird in Neh 8 mit keinem Worte angedeutet. Diese Vorstellung entstammt erst der modernen Literarkritik, welche das Gesetz Esras mit der Quelle P (oder einem ihrer Teile, meist Pg + Ph) zu identifizieren pflegt und sogar gern Esra selber zum Verfasser dieses Gesetzes macht; man redet dann von einer Publikation und Einführung des Priestergesetzes durch Esra, eventuell gar von „Kanonisation". In Wirklichkeit ist das Gesetz Esras nach der Anschauung des Erzählers natürlich das uralte Gesetz Moses. Daß es nicht mit Pg (oder Pg + Ph) gleichgesetzt werden kann, ergibt sich schon daraus, daß Pg (oder Pg + Ph) kein Gesetzbuch, sondern ein Erzählungsbuch ist. Der Erzähler von Neh 8 berichtet nichts anderes, als daß die Gemeinde der Exulanten, nachdem sie sich, wie es das Gesetz verlangt, von allen Fremden wieder abgesondert hat (Esr 9–10), nun auch in betreff der gesetzlichen Gestaltung des Kultes sich von Esra, dem gesetzeskundigen Priester, belehren läßt, und damit findet das ursprüngliche chronistische Werk unter Festjubel und gottesdienstlichen Feiern seinen würdigen Abschluß. — Die Vorstellung von Esra als dem Bringer des Gesetzes stützt sich vor allem auf den apokryphen aramäischen Brief Esr 7, 11–26; aber selbst in diesem ist Esra nicht der Verfasser des Gesetzes, sondern nur der Gesetzesgelehrte, und die Idee, als ob das Gesetz Moses der Gemeinde Judäas bis dahin ganz unbekannt gewesen wäre, liegt dem Erzähler völlig fern. | **4** Esr 7, 7 f. Nimmt man die Geschichtlichkeit der Esraerzählung an, so bereitet die Datierung Esras vor Nehemia große Schwierigkeiten; diese haben zu der Meinung verführt, daß Esra hinter Nehemia zu datieren, also erst unter Artaxerxes II., d. h. 398 nach Jerusalem gekommen sei. Aber auch diese Datierung ist bedenklich (vgl. besonders die Identität der Namen in Neh 3, 4–21 Esr 8, 33 und in Neh 3, 11 Esr 10, 31). Die Meinung des chronistischen Erzählers, der hintereinander von Cyrus, Darius und Artaxerxes erzählt, ist jedenfalls, daß der Zuletztgenannte Artaxerxes I. (465–424) ist; denn er nimmt zwischen Esr 6 und 7 schwerlich einen Zeitabstand von fast 120 Jahren an. | **5** So urteilte schon W. Bousset, die Religion des Judentums 1903, S. 139.

§ 65. Die heilige Geschichte (Pg)

Die alte volkstümliche Sagen- und Geschichtsüberlieferung war bereits durch den Elohisten in geistlichem Sinne umgearbeitet worden; später hatte der deuteronomistische Redaktor des jehovistischen Geschichtsbuches den alten Überlieferungsstoff, soweit er ihn nicht einfach strich, zwar ziemlich konservativ weitergegeben, aber dabei sein strenges Verdikt über die vergangene Zeit des Abfalls ausgesprochen. Jetzt, etwa in der zweiten Hälfte des 5. Jhrh.s[1]), wurde durch Pg eine neue Darstellung der Geschichte von der Schöpfung bis zum Einzuge in Kanaan gegeben[2]), welche die Überlieferung

radikal umformte und ein reines Idealbild der Vergangenheit zeichnete. Diese neue Geschichtsdarstellung ist nicht mehr Aufzeichnung mündlicher Volkssage, sondern gelehrte Arbeit der Schule, für die die Vergangenheit Israels die besondere Geschichte der göttlichen Offenbarung ist. Der Gott des Verfassers ist der Eine erhabene Gott der Welt, der Schöpfer und Herr aller Dinge, der Heilige, dessen Heiligtum von allem Profanen geschieden ist, der nur noch im Lichtglanze seiner „Herrlichkeit“[3]) sich dem Volke naht, aber nur durch Moses Mittlerschaft zum Volke redet. Die Weltgeschichte, deren Lenker er ist, verläuft in großen Perioden, Stufen der göttlichen Offenbarung[4]), die in Mose ihren Abschluß findet. Der Verfasser kennt das ältere Geschichtsbuch[5]), will es aber durch seine heilige Geschichte ersetzen. Zu diesem Zwecke ist er genötigt, fast die gesamte Vätersage radikal zu streichen, vor allem die Sagen von Jakob und Joseph; sein Heiliger ist Abraham, der Vater der Beschneidung. Das eigentliche Thema seiner Darstellung ist die ideale Zeit Moses: alle die wundersamen Ereignisse jener Zeit, in Ägypten und in der Wüste, die Einsetzung des Pâsach, der Bau der Wohnung Gottes in der Wüste[6]), die ein Reflex des salomonischen Tempels ist, die Einsetzung der Hierarchie[7]) mit dem Hohenpriester Aaron an der Spitze, dem Vorbilde des monarchischen Hohenpriesters der nachexilischen Zeit. Vor Mose gibt es keinen legitimen Kult, also überhaupt keinen Kult der frommen Urväter und Patriarchen. Neben der Frage des rechten Kultes spielen auch andere gesetzliche Themata in die Darstellung hinein; vor allem wird polemisiert gegen Mischehen, Sabbatschändung, Anmaßung priesterlicher Rechte durch Laien, also lauter Fragen, die im 5. Jhrh. die Judenschaft bewegten.

---

1 Die ältere Anschauung, welche die Quelle P für die älteste Quelle des Pentateuchs ansah, ist heute allmählich überwunden durch die von Reuß (1834) zuerst gefundene und von Wellhausen überzeugend begründete Erkenntnis, daß P nachexilisch ist. Man bezeichnet diese Quelle meistens als „Priesterkodex“, in der Annahme, daß die Erzählung der Quelle eigentlich nur der dürftige Rahmen für ihren gesetzlichen Kern sei. Man hat aber neuerdings immer mehr erkannt, daß gerade die eigentlich gesetzlichen Partien der Quelle durchweg jüngere Wucherungen sind und daß die Quelle selbst ursprünglich ein eigentliches Geschichtsbuch ist. Man unterscheidet daher dies Geschichtsbuch als die Grundschrift (Pg) von den gesetzlichen Einlagen, die teils älter (Ph: Heiligkeitsgesetz, vgl. § 61), teils jünger (Ps: allgemeine Chiffre für alle späteren Nachträge) sind. Die beliebte Identifizierung von Pg (oder Pg + Ph) mit dem Gesetzbuch Esras scheitert schon daran, daß Esras Buch überhaupt kein Geschichtsbuch, sondern ein Gesetz ist (Neh 8, 2. 14; vgl. Esr 7, 12. 14. 21. 25). Pg ist jünger als das Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz; sein Einfluß ist bei Nehemia noch nicht eigentlich nachweisbar, doch könnte die Schrift immerhin in der zweiten Hälfte des 5. Jhrh.s entstanden sein. | **2** Der ursprüngliche Inhalt von Pg, der sich auf die Bücher Gen bis Jos verteilt, ist etwa folgender: **Gen:** Schöpfung. Urväter. Sintflut und Bund mit Noah. Völkertafel. Semiten. Abrahams Wanderung nach Kanaan. Trennung von Lot. Ismaels Geburt. Bund mit Abraham. Isaaks Geburt und Beschneidung. Abrahams Tod und Begräbnis. Stammtafel Ismaels. Notizen über Isaak, Jakob und Esau. Stammbaum Esaus. Notizen über Joseph. **Ex:** Bedrückung in Ägypten. Berufung Moses. Wunder Moses in Ägypten. Pâsach und Auszug. Durchzug durchs Schilfmeer. Manna und Wachteln. Ankunft am Sinai. Anweisung zum Bau der Wohnung Gottes. Ihre Anfertigung und Einrichtung. **Lev:** Aarons erste Opfer. Nadab und Abihu.

Priestertum Eleazars und Itamars. **Num:** Musterung des Volkes und Lagerordnung. Die Wolkensäule und der Aufbruch vom Sinai. Kundschafter. Rotte Korachs. Das Murren der Gemeinde. Wasser fließt aus dem Felsen. Aarons Tod. Stationen bis Moab. Wohnsitze der ostjordanischen Stämme. Anweisung zur Verteilung Kanaans. Freistädte. **Dt:** Moses Tod. **Jos:** Überschreitung des Jordans. Das Pâsach im Gilgal. Die Verteilung des Landes. | **3** Die Vorstellung von der „Herrlichkeit" Jahves findet sich zuerst Ex 33, 18ff. (JE^s) und Dt 5, 21 (vgl. von Gall, Die Herrlichkeit Gottes, S. 15). Ich halte es nicht für unmöglich, daß sie erst unter dem Einfluß der analogen persischen Vorstellung von der „Herrlichkeit" (x^{v}arənа) entstanden ist. | **4** Die vier Perioden der Geschichte beginnen mit Adam, Noah, Abraham, Moses. Ihnen entsprechen z. T. die verschiedenen Gottesnamen, die offenbart werden: am Anfang ʾälōhīm, seit Abraham ʾēl šaddai (meist gedeutet als Gott der „Allmächtige"), seit Mose jahwā. | **5** D. h. JED oder vielleicht auch nur JE; denn Benutzung der deuteronomistischen Erzählung ist bei Pg nicht nachzuweisen. | **6** Die Vorstellung der Wohnung Gottes (bei Ph: Offenbarungszelt, „Stiftshütte"), die zwar an das alte Orakelzelt anknüpft, ist doch in der Art, wie Pg sie darstellt, reine Phantasie. | **7** Der Klerus ist auch bei Pg der „Stamm Levi". Die Priesterfunktionen sind den „Söhnen Aarons", nämlich Eleazar (d. h. den Sadokiden) und Itamar (einigen anderen Geschlechtern) vorbehalten, während die gewöhnlichen Leviten die niederen Tempeldienste zu leisten haben.

§ 66. Die Ausgestaltung der Hierokratie

Der starke Einfluß der Priesterschaft auf Leben und Tradition, der bis in die Zeit des judäischen Königtums zurückreicht und der beim Elohisten und in der deuteronomistischen Literatur gesteigert hervortritt, erreichte seine Höhe in der Hierokratie[1]) der Perserzeit. Seit dem Untergang des Königtums war die Verfassung der Judengemeinden in Jerusalem wie auch anderwärts die alte patriarchalisch-aristokratische, d. h. an der Spitze stand überall als Behörde ein Rat der Ältesten (Gerusia, Senat), der sich aus den Häuptern der Geschlechter zusammensetzte[2]). In Jerusalem hat sich der Charakter dieser von Haus aus durchaus weltlichen Behörde seit Ausgang des 5. Jhrh.s allmählich gewandelt, indem die Vertreter der Priesterschaft mehr und mehr den Vorrang vor den Laien gewannen[3]). Es bildete sich eine nach Rangklassen abgestufte Hierarchie[4]), die ihre persönliche Zuspitzung in der Gestalt des monarchischen Hohenpriesters fand[5]). Indem aber der Tempel von Jerusalem eine immer größere und schließlich alles überragende Bedeutung in der Judenschaft gewann[6]), steigerte sich auch die Bedeutung des Hohenpriesters, welcher nun immer mehr zum geistlichen Oberhaupt der gesamten Judenschaft in Judäa und in der Diaspora wurde. In seiner einzigartigen Stellung und Funktion[7]) erreichte die Tendenz der jüdischen Kirchenverfassung nach Zentralisierung und Uniformierung ihre Vollendung.

---

1 Das hiermit gleichbedeutende Wort „Theokratie" (Gottesherrschaft) findet sich zuerst bei Josephus c. Ap. II 165 und wird dort als ein gezwungener Ausdruck bezeichnet. | **2** Die Ältesten Joel 1, 2. 14; Esr 5, 5ff.; Hes 8, 1 (in Babylonien). Die Vorsteher (s^{e}gānīm) Neh 2, 16; 4, 8. 13; 5, 7. 17; 13, 11; an der Spitze dieser Behörde stand ein Präsident, vgl. Pap. Sachau I 18: Ostani. Diese aristokratische Verfassung hat Jerusalem auch später in hellenistischer Zeit behalten, als viele hellenistische Städte in Syrien eine demokratische Verfassung (mit einer vom Volke gewählten βουλή) erhielten. Den Namen Synedrion (= Gerichtshof) hat dieser Ältestenrat erst in römischer Zeit bekommen (Jos. ant. XIV 167ff. vgl. Ps Sal 4, 1). |

3 Noch Esr 2, 2b ff. (etwa um 400) werden in einer offiziellen Liste die Laien vor dem Klerus genannt; vgl. Hagg 1, 12. 14; 2, 2. 4, wo Serubbabel vor Josua genannt ist. In den Papyri aus Elephantine (Pap. Sachau I 18) dagegen rangiert bereits der Klerus vor den Laien; ebenso Esr 8, 2 ff.; 10, 18 ff. | **4** Während früher Priester und Leviten („der Stamm Levi", „die Söhne Levis", „die levitischen Priester") identische Begriffe waren, bildet sich jetzt (zuerst bei Hes 44, 10 ff.) ein Rangunterschied innerhalb der Leviten, von denen die Söhne Sadoks allein das Priesteramt, die übrigen nur den niederen Tempeldienst ausüben sollen. Die weitere Folge ist dann, daß die Bezeichnung „Leviten" fortan bei P, Esr 2, 40 und Chron. nur noch für die niederen Kleriker gebraucht wird (vgl. „die Priester und die Leviten"). — Esr 2, 61–63 (vgl. dazu Neh 3, 4. 21 und Chron I 24, 10; Esr 8, 33) lehrt, daß die Frage des Priesterrechtes nicht ohne Kämpfe erledigt worden ist; die Söhne Sadoks konnten es auf die Dauer nicht verhindern, daß auch andere Geschlechter ihre Ansprüche auf die Priesterstellung behaupteten; Pg, welcher dem Aaron zwei zum Priestertum berechtigte Söhne Eleazar und Itamar gibt, zeigt, daß zu seiner Zeit neben den Sadokiden (= Eleazar) auch andere Geschlechter (= Itamar) Priester waren. — Die materiellen Vorteile der Priesterstellung, die schon früher nicht gering gewesen waren, steigerten sich im Laufe der Zeit immer mehr; nach der Theorie des Gesetzes sollen die Priester sogar Eigentümer zahlreicher Ortschaften sein. Auch der niedere Klerus (die Leviten) hatte nicht unbeträchtliche Einnahmen. Die Folge davon war, daß die um 400 noch nicht zum levitischen Klerus gehörigen Tempelmusiker und Tempelwächter (die Tempelsklaven waren trotz Hes 44, 9 legitimiert worden) am Ende auch nach dem Rang der Leviten strebten und diesen in der Folgezeit auch wirklich erlangten; ja die Tempelsänger haben es im 1. Jhrh. n. Chr. sogar durchgesetzt, daß sie das priesterliche Byssuskleid tragen durften (Jos. ant. XX 216 ff.). | **5** Einen Oberpriester gab es natürlich schon am vorexilischen Tempel (II Kön 25, 18) und ebenso am Tempel Serubbabels, aber er war nur primus inter pares, Chef des Priesterkollegiums (Lev 21, 10; Neh 3, 1; Pap. Sachau I 18 vgl. Hagg 2, 11; Sach 7, 3). Erst bei Pg erhebt sich Aaron als Hoherpriester zu einer die andern Priester überragenden, einzigartigen Stellung. Dieser Hohepriester ist fortan nicht Oberpriester am jerusalemer Tempel, sondern das geistliche Oberhaupt der gesamten Judenschaft. Die Konsequenz ist, daß die jüdische Gemeinschaft, obwohl der Rasse und Abstammung nach tatsächlich zumeist aus wirklichen Juden bestehend, doch fortan grundsätzlich nicht mehr Nation, sondern Gemeinde (Konfession, Kirche) ist, zu der auch Fremde (Proselyten, gērīm) übertreten können. — Von den Hohenpriestern der Perserzeit sind uns außer Josua ben Jozadak um 520 (Hagg 1, 12. 14; 2, 2. 4; Sach 3) nur folgende bekannt: Jojakim (Neh 12, 12), Eljaschib um 445 (Neh 3, 1), dessen Söhne Jojada' vor 433 (Neh 13, 28) und Jochanan um 410 (Pap. Sachau I 18 vgl. Neh 12, 33; Esr 10, 6; Jos. ant. XI 297 ff.: er ermordete nach dem Tode Jojada's um des Amtes willen seinen Bruder Jeschua' im Tempel), Jaddua' (Neh 12, 11. 22; Jos. ant. XI 302 ff.). Der letztere lebte unter Darius II. (423–404). Um 400 reißt die jüdische Tradition gänzlich ab. | **6** Daß dieser Vorrang des jerusalemer Heiligtums sich nicht ohne gewisse Reibungen durchgesetzt hat, läßt sich vermuten. Bezeichnend ist die ablehnende Haltung des Hohenpriesters Jochanan 410 gegenüber dem Gesuch der Elephantiner (§ 63). Die Existenz des sichemitischen Tempels auf dem Garizim haben die Jerusalemer stets als Konkurrenz aufgefaßt, und diese Eifersucht führte schließlich im Jahre 128 zur Zerstörung jenes Tempels durch Hyrkan I. (vgl. § 76 Anm. 7). | **7** Nur am Versöhnungstage (am 10. VII., vgl. Lev 16; 23, 26 f.) durfte der Hohepriester das Allerheiligste betreten.

§ 67. Der Tempelkultus

Der Tempel Serubbabels stand nach dem Urteil der Juden an Herrlichkeit weit zurück hinter dem alten Tempel Salomos[1]). Im Laufe der Zeit aber muß er doch als das Zentralheiligtum der Judenschaft ziemlich

prächtig ausgestattet worden sein[2]). In der detaillierten Beschreibung des „Offenbarungszeltes" und seiner Geräte, die Ex 35 – 40, Num 8,1 – 4 in den Zusammenhang der mosaischen Gesetze eingefügt ist, haben wir ein idealisiertes Spiegelbild des späteren Tempels. Auch neue Geräte, wie der für das Weihrauchopfer bestimmte goldene Räucheraltar und das als Waschapparat der Priester dienende eherne Becken, gehören erst dieser Zeit an.

Der Opferkult steigerte sich immer gewaltiger, besonders durch die gleichfalls erst der späteren Perserzeit angehörige Einrichtung des sog. Tāmīd, des täglichen Brandopfers Morgens und Abends, wodurch das Feuer auf dem Altar nie mehr erlosch[3]). Berechnet man die Menge der jährlichen Opfer, so ergeben sich, abgesehen von der unbeschränkten Zahl der Privatopfer, allein an obligatorischen Gemeindeopfern folgende Summen: 1093 Lämmer, 113 Farren, 37 Widder, 32 Böcke, dazu 150,6 Epha (= 5487,86 l) Feinmehl, 342,08 Hin (= 2076,43 l) Wein und ebensoviel Öl[4]). Dieser ungeheuere Aufschwung des Opferkultes, besonders der Darbringung blutiger Opfer, erwuchs aus dem gesteigerten Bedürfnis nach Sühne und dem die ganze Frömmigkeit der Zeit beherrschenden Gefühl religiöser Schuld. Der Zweck der Kulthandlungen war fortan in erster Linie „zu sühnen". Ihren Höhepunkt erreichten diese Sühnezeremonien an dem großen Versöhnungstage (Lev 16; 23, 26 ff.)[5]); nur an diesem einen Tage des Jahres durfte die allerheiligste Person das Allerheiligste betreten. Der Steigerung des Kultes entsprach die Steigerung des Heiligkeitsbegriffs, der gerade in den jüngeren Teilen der Priesterschrift immer stärker mechanisiert erscheint, indem hier die Heiligkeit auch unbelebter Dinge immer mehr betont wird. Außerdem wurde die Weihe des Kultes erhöht durch eine immer reichere Ausgestaltung der Tempelmusik und der liturgischen Dichtung, in deren Formen sich vielfach ein Einfluß babylonischer, teilweise auch ägyptischer Kultdichtung verrät.

Außerordentlich waren die Leistungen der Laien für diesen Kult: außer der Kopfsteuer von $^1/_3$ Schäkäl[6]) gab es bestimmte Lieferungen an Holz, Öl, Spezereien u. a.; dazu kam eine Menge anderer, immer mehr differenzierter Abgaben: Zehnt, Erstlinge u. dgl., welche dem Klerus zustanden[7]).

Indem der Kult immer strenger zentralisiert und vorwiegend Sache der Priester wurde, schränkte sich die kultische Betätigung der Laien wesentlich ein. Indes bestanden doch die Privatopfer der Laien fort, und zwar vor allem in der Form der mit einer Opfermahlzeit verbundenen Schlachtopfer[8]). Bei der Opferhandlung umschritten die Darbringer unter feierlichen Gesängen den Altar[9]). Auch während der Opfermahlzeit, bei der der Darbringer den Libationsbecher erhob[10]), wurden religiöse Dankpsalmen gesungen, in denen der Sänger von seiner Not und des Gottes Hilfe sang[11]) und die anderen Festteilnehmer aus seinen Erfahrungen heraus belehrte[12]). Ebenso trug man, wenn man in Not, Krankheit oder Bedrängnis war, Bitt- und Klagegebete dem Gotte vor[13]), und auch die regelmäßige Übung des Gebetes im Tempel ist bezeugt[14]). Das alles hatte freilich praktische Bedeutung vor allem für die, die in Jerusalem oder nicht allzuweit davon wohnten. Für den Diasporajuden war die Wallfahrt

nach Jerusalem ein seltenes Ereignis im Leben[15]). Wenn trotzdem Wallfahrten so viel bezeugt sind, so beweisen sie die Bedeutung, die der Tempelkult hatte, und zugleich die Anhänglichkeit der Judenschaft an die heilige Stätte. Die ganze Psalmenliteratur, und gerade auch die von Diasporajuden gedichtete[16]), ist voll von Zeugnissen für die Liebe zum Tempel[17]), von Begeisterung für die Schönheit seiner Feste und Prozessionen[18]). Trotz des Glaubens an den himmlischen Wohnort Jahves galt doch der Tempel als der irdische Wohnsitz des Gottes[19]); dort fühlte sich der Fromme in der göttlichen Nähe[20]); dort schaute er das Antlitz Jahves[21]), dort wohnte der Name Jahves[22]), und auch der Fernwohnende richtete dorthin sein Gebet[23]). So wob sich ein Nimbus um die weihevolle Stätte, von der alle geistlichen und materiellen Segnungen auszufließen schienen[24]).

---

1 Hagg 2, 3. 6f.; Esr 3, 12. | **2** In dem Briefe des Aristeas (84ff.) wird eine, vielleicht auf Hekataios (Anfang des 3. Jhrh.s) zurückgehende begeisterte Beschreibung des Tempels gegeben. Auch die Pilgerlieder im Psalter reden in hohen Tönen von seiner Schönheit. | **3** Vermutlich entstand diese Institution des ewigen Feuers unter iranischem Einfluß. | **4** Die Berechnung nach Bertholet. | **5** Dieser Versöhnungstag ist jedenfalls erst eine Einrichtung der Perserzeit, doch ist aus Neh 8 kaum Genaueres über die Zeit seiner Einführung zu erschließen. Denn daß er dort zwischen der Neujahrsfeier (1. VII.) und der Laubhüttenfeier (15.–22. VII.) nicht erwähnt wird, begreift sich einfach aus der Absicht des chronistischen Erzählers, der sein Werk hier mit reinen Freudentönen ausklingen lassen wollte. Neh 9 ist nachchronistisch; seine Bußfeier am 24. VII. hat mit dem Versöhnungstage nichts zu tun. | **6** So nach persischem Münzfuß = 1/2 Schäkäl nach späterem jüdischem Münzfuße. | **7** Auch hier hat die priesterliche Kasuistik immer neue Abgaben erfunden; so forderte man am Ende verschiedene Zehnte: 1. die Abgabe an die Leviten, 2. den Zehnt zur Opfermahlzeit bzw. im dritten Jahre zur Liebesgabe, ja in Tob 1, 6–8 wird sogar dieser letztere als „dritter Zehnt" besonders gezählt. | **8** Zäbaḥ šelāmīm. In Lev 7, 11–21 werden diese Schlacht- oder Mahlopfer unterschieden als Dankopfer (tōdā), Gelübdeopfer (nädär), und freiwillige Opfer (n^{e}dābā), ohne daß der Unterschied des ersteren von den zwei anderen ganz klar würde. Von Privatopfern ist in den Psalmen oft die Rede (Ps 4, 6; 27, 6; 54, 8; 56, 13; 61, 6. 9; 65, 2; 66, 13–15; 76, 12; vgl. Prov 15, 8; 20, 25; 21, 27). Für den Laien kamen außer diesen Opfern noch ʾāšām und ḥaṭṭāt in Betracht (vgl. § 32 Anm. 3). | **9** Ps 26, 6. | **10** Ps 116, 13. | **11** Die Sitte ist sehr oft bezeugt (Ps 5, 12; 9, 15; 26, 7; 33, 1–3; 42, 6. 12; 43, 4f.; 48, 10; 51, 16f.; 54, 8; 69, 31; 71, 22f.); Beispiele solcher Danklieder Ps 27, 1–6; 30; Jona 2, 3–10 u. a. Man nennt das Lied gern „ein neues Lied" (Ps 33, 3; 40, 4), d. h. wohl ursprünglich ein nicht nach dem Formular im Ritualbuch gesungenes, sondern neu gedichtetes Lied; man singt es im Kreis der Opfergesellschaft (22, 23. 26; 26, 12; 35, 18; 40, 10f.; 52, 11). Das Singen des „Dankes" wird für die Laien allmählich so sehr die Hauptsache, daß das Opfer an Bedeutung ganz zurücktritt (vgl. Ps 40, 7. 10f.; 50, 14. 23; 51, 18; 69, 32; 141, 2; Prov 21, 3): Jahve hat kein Gefallen an Opfern; Dank ist besser als Opfer, ist das rechte gottwohlgefällige Opfer. | **12** Ps 34, 12; 51, 15; 66, 16. | **13** Beispiele von Bitt- und Klagegebeten: 3. 5. 6. 7. 10. 13. 17. 22. 25. 26. 27, 7ff. 28. 35. 38. 39. 41. 42f. 51. 55. 57. 59. 64. 69. 88 usw.; Jes 38, 10–20. Die Bezeichnung der Frommen als der „Elenden", „Armen" usw., die in der religiösen Literatur dieser Zeit sehr häufig ist, stammt wohl aus dem traditionellen Wortschatz dieser Klagegebete, in denen es zum Stil gehört, sich der Gottheit gegenüber als elend und schwach darzustellen und dadurch ihr Mitleid zu erregen. Die Bezeichnung besagt nicht, daß die Frommen der Psalmendichtung gewöhnlich arme Leute gewesen wären. Ebenso stereotyp treten als Staffage in diesen Gebetsliedern die „Übeltäter", die „Feinde" auf, die über den von Jahve

verlassenen Kranken und Leidenden spotten, und die als Lügner, Gottlose, Gotteslеugner usw. gescholten werden. Wie die babylonische Psalmendichtung zeigt, sind diese „Übeltäter" ursprünglich die Zauberer und Hexenmeister, die die Krankheit verursacht haben (vgl. S. Mowinckel, Psalmenstudien I, 1921). | **14** Ps 5, 4. 8; 28, 2. | **15** Ps 122, 1 f. | **16** Vgl. Ps 48, 13 f.; 84, 8; 122, 1 ff. | **17** Vgl. Ps 5, 5; 15, 1; 23, 6; 24, 3; 26, 8; 27, 4; 43, 3; 48, 3; 52, 10; 55, 15; 61, 5; 63, 3; 65, 5; 69, 10; 84, 2. 5. 11. | **18** Vgl. Ps 26, 6; 30, 12; 42, 5; 68, 25 ff.; 118, 27. | **19** Ps 3, 5; 9, 12; 14, 7; 20, 3; 46, 5 f.; 65, 2. | **20** Ps 73, 28. | **21** Ps 17, 15; 42, 3. | **22** Z. B. Dt. 12, 11 u. oft. | **23** Ps 121, 1; I Kön 8, 44. 48; vgl. Dan 6, 11; Tob 3, 11; III Esr 4, 58. | **24** Vgl. Ps 46, 5; 65, 5.

§ 68. Rituelle Bräuche

Mit der Steigerung des religiösen Eifers steigerte sich im Judentum, wie in anderen Religionen[1]), auch die Wertschätzung der äußerlichen Riten; ihre peinliche Beobachtung erschien um so wichtiger, je mehr sich die Religionen des Reiches im allgemeinen in ihren Vorstellungen gegeneinander ausgeglichen hatten. Altertümliche, vielfach längst obsolet gewordene Bräuche wurden zu neuem Leben erweckt und durch das Gesetz sanktioniert. Vor allem gewann jetzt die Beschneidung eine vorher ganz unbekannte Bedeutung; sie war fortan das Abzeichen der Juden und Bedingung für die Zugehörigkeit zur Jahvereligion[2]). Wie hier, so wurden auch sonst Bräuche von ursprünglich zauberischem Sinn jetzt Vorschrift, so das Tragen der Quasten an den Gewandzipfeln, alten Amuletten, die zu Zeichen der Erinnerung an das Gesetz umgedeutet wurden (Num 15, 37–41; vgl. Matth 23, 5), oder der Gebrauch der Gebetsriemen (tᵉfillīn), welche noch in Matth 23, 5 als „Schutzmittel" bezeichnet werden. Ähnliche altertümliche Bräuche wurden konserviert z. B. in der Austreibung des Sündenbocks (Lev 16), in der Verwendung des Fluchwassers (Num 5, 11–31) oder der Asche der roten Kuh (Num 19). Am bedeutungsvollsten für das praktische Leben wurden die mannigfaltigen Reinheits- und Speiseriten, welche eine peinliche Kasuistik genau differenzierte[3]), und daneben vor allem die Sitte der Sabbatruhe. Der Sabbat, ursprünglich der Tag der Vollmondfeier und ein Gegenstück zur Neumondfeier, erscheint erst seit dem 6./5. Jhrh. mit dem für die Arbeitsruhe bestimmten 7. Tage kombiniert[4]) und wird fortan ein eigentümliches Merkmal der jüdischen Religion. Dabei wird der Begriff der Ruhe, die in der älteren Gesetzgebung nur als Ruhe von der gewöhnlichen Werktagsarbeit verstanden ist, mehr und mehr zum Begriff einer absoluten Ruhe gesteigert[5]). Auch an den großen Festtagen wurde Sabbatruhe obligatorisch, und zwar am 1. und 7. Tage des Mazzenfestes, am Erntefest, am Neujahrstage, am Versöhnungstage und am 1. und 8. Laubhüttentage. Dabei wurde eine leichtere und eine ganz strenge Sabbatruhe unterschieden, erstere z. B. an den genannten Tagen des Mazzenfestes, letztere an den wöchentlichen Sabbaten. Wie lebendig die Sabbatidee war, zeigt sich auch in der Einrichtung des Sabbatjahres, welches trotz aller praktischen Schwierigkeiten wirklich beobachtet worden ist[6]), ja ein jüngerer Theoretiker (in Lev 25) verstieg sich sogar zu der Forderung des sog. Jobeljahres, d. h. des 50. Jahres, in welchem der Grund und Boden jedesmal an seinen ur-

sprünglichen Eigentümer zurückfallen sollte. Durch die Sabbatruhe erhielten die religiösen Feste durchweg ein feierlich-ernstes Gepräge; nur einzelne Bräuche erinnerten noch an ihren alten naturwüchsigen Charakter. Vor allem erhielt sich die häusliche Pâsachfeier, bei der sich die Familie abends zur Festmahlzeit versammelte; am Mazzenfeste aß man ungesäuerte Kuchen, während aller Sauerteig aus dem Hause verschwinden mußte; zum Herbstfeste errichtete man Laubhütten, in denen man gemeinsame Mahlzeiten einnahm[7]), und trug Palmzweige und Zitronen[8]).

Alle derartigen rituellen Bräuche konnten unabhängig vom jerusalemer Tempel, d. h. auch in der Diaspora, geübt werden und ihre eifrige Pflege hat die allmähliche Loslösung der Religion vom Opferkulte vorbereitet.

---

1 So kam damals bei den Ägyptern der längst absurd gewordene Tierdienst zu neuer Blüte. | **2** Die Beschneidung wurde jedoch nicht mehr als Pubertätsritus, sondern in der milderen Form der Kinderbeschneidung (am 8. Tage) vollzogen (Lev 12, 3; Gen 17, 10 ff.). Pg (Gen 17) betrachtet sie als Zeichen des Bundes mit Abraham und seinen Nachkommen; Gen 17, 23–27 (vielleicht Ps) stellt freilich fest, daß die Beschneidung (im 13. Jahre) nicht nur jüdische, sondern auch ismaelitische Sitte war. Die Beschneidung war Bedingung für die Teilnahme am Jahvekult, z. B. am Pâsachmahle (Ex 12, 43 ff.). | **3** Als unrein galt Aussatz (Lev 13. 14), Menstruation und dgl. (Lev 15. 12), Leichen (Num 19) und das Fleisch bestimmter Tiere (Verzeichnisse derselben Dt 14, 4 ff.; Lev 11). Den Griechen und Römern, die den Schweinebraten sehr schätzten, fiel später besonders die Scheu der Juden vor dem Schweinefleisch auf; in der Perserzeit spielte gerade dieser Punkt noch keine solche Rolle, da die meisten Völker des Orients (Ägypter, Äthiopier, Barkäer, Araber, Syrer, viele Kleinasiaten, auch Inder) das Schwein gleichfalls verabscheuten. | **4** Vgl. oben § 33 Anm. 9–11. Der Sabbattag als Ruhetag findet sich in der Gesetzgebung zuerst Ex 20, 8–11 (Dt 5, 12–15), Lev 19, 30; 26, 2; Neh 13, 15 ff.; 10, 32; vgl. ferner Am 8, 5; Jer 17, 20–27; Jes 56, 2 ff.; 58, 13; Hes 20, 12 ff. | **5** Diese absolute Sabbatruhe wird erst in Ps gefordert. Wie die Übertretung anderer Gesetze, so wird auch die Sabbatentweihung sehr streng (mit Todesstrafe) bedroht (Ex 31, 14 f.; 35, 2). Was alles am Sabbat verboten war, lehren bereits jüngere Stücke von Ps: Holzlesen, (Num 15, 32–36), Feueranzünden (Ex 35, 3), Verlassen des Hauses (Ex 16, 27–30). | **6** Neh 10, 32; I Mkk 6, 49. 53 u. a. | **7** So wenigstens für die Diasporajuden bezeugt durch Plutarch (Sympos. IV 6, 2). | **8** Jos ant. III 245, XIII 372.

§ 69. Moral und Vergeltungsglaube

Neben den rituellen Vorschriften standen die Forderungen der Moral, – auch sie Gebote Jahves. Die priesterliche Tora enthielt außer den kultischen auch moralische Gebote, vor allem solche der Humanität gegen die Armen, Tagelöhner, Sklaven, Beisassen, Witwen und Waisen. Jahve gebot die Nächstenliebe (Lev 19, 18), – allerdings ist der Nächste nur der Volksgenosse oder der fremdgeborene Beisasse (Lev 19, 34), nicht der Ausländer (Dt 15, 3; 23, 21). Moralisches Verhalten gilt den Psalmdichtern als Bedingung für die Teilnahme am Dienste Jahves (Ps 5, 5 ff.; 15, 2–5; 24, 3 f.; 40, 7 f.).

Ein genaueres Bild von den sittlichen Anschauungen der späteren Perserzeit gibt besonders die ältere Spruchliteratur. Da ist viel die Rede von strenger Erziehung der Kinder, Ehrbarkeit des Weibes, Fleiß bei der Arbeit, Barmherzigkeit gegen die Armen; da wird gewarnt vor Bestechlich-

keit und ungerechter Justiz, Denunziation und Bedrückung, Betrügerei, Wucher, Zins und ungerechtem Gewinn, Hoffart und falschem Vornehmtum. Glück und Wohlstand sind Lohn der Frömmigkeit, aber Reichtum ist doch nicht das höchste Gut. Besser ist Gottesfurcht, guter Name, Demut, Weisheit. Das Ideal dieser besonders durch ägyptische Spruchweisheit beeinflußten Spruchliteratur ist der Weise, sein Gegenteil der schwatzende Tor. Im Umgang mit dem Weisen lernt man rechtes Verhalten (Prov 13, 14; 15, 12. 31; vgl. 16, 20).

Der Inhalt der moralischen Forderungen bezieht sich fast immer auf das praktische Handeln; eine davon absehende Beurteilung der reinen Gesinnung und des persönlichen Charakters fehlt noch fast ganz. Deshalb kann auch rein äußerlich unterschieden werden zwischen den „Gerechten" und den „Bösen", den „Übeltätern". Über die Motive zum guten Handeln urteilt man, wie überall da, wo man anfängt, über derlei Fragen zu reflektieren, naiv eudämonistisch[1]). Jahve belohnt den Guten, straft den Bösen. Strafe der Unmoral ist plötzlicher Tod, Krankheit, Verarmung, Schande und Spott; Lohn der Tugend Bewahrung vor all solchem Übel, langes Leben, Gesundheit, Nachkommenschaft, Wohlstand, Ansehen bei Lebzeiten und ehrenvolles Gedächtnis nach dem Tode. Die ältere Zeit redete noch von einer Ahndung der Sünde an Kindern und Kindeskindern, von Belohnung auch der Nachkommen bis ins tausendste Glied (Ex 20, 5 f. = Dt 5, 9 f.); die Jüngeren vertreten den reinen Individualismus (Hes 18), und an dies Dogma individueller göttlicher Vergeltung glaubt das Judentum mit großer Zuversicht: Glück ist Lohn der Tugend, Leiden ist Strafe Gottes[2]). Die Psalmdichter sind im allgemeinen erfüllt vom Bewußtsein ihrer Frömmigkeit und Gerechtigkeit[3]). Trifft den Frommen dennoch ein Unglück, so sieht er darin eine Strafe für ältere Sünden der Jugendzeit oder unbewußt begangene Sünden[4]). Dann hört man wohl auch Worte harter Selbstanklage[5]), auch den Hinweis auf die allgemeine menschliche Schwäche zum Sündigen[6]). Um Jahves Gnade wiederzugewinnen, ist es nötig, die Sünde zu bekennen[7]) und sich von Gott belehren zu lassen[8]). Schwerere Bedenken bemächtigen sich des Frommen beim Anblick des Glückes der Gottlosen[9]). Im allgemeinen hilft ihm der Glaube, daß dies Glück bald ein plötzliches Ende nehmen werde. Auch tröstet ihn die eschatologische Hoffnung auf den Untergang aller Feinde Jahves, auch der Gottlosen in der Gemeinde[10]).

Abseits von der breiten Straße geht der grübelnde Verfasser des Hiobgedichtes[11]), der tiefsinnigste Denker des jüdischen Altertums. In Dialogen voll dichterischer Kraft und kühner Gedanken behandelt auch er das Problem des menschlichen Leidens und der göttlichen Gerechtigkeit. Aber er bekämpft leidenschaftlich den Dogmatismus des Vergeltungsglaubens, der in allem Leiden nur Strafe für Sünden und erzieherische Züchtigung sieht. Er täuscht sich nicht darüber, daß aller Theorie zum Trotz das Glück dem Bösen oft hold bleibt, während der Unschuldige nicht selten bis an sein Ende leiden muß. Mit einem anklagenden Warum? tritt er, ein Anwalt der gequälten Menschheit, vor Gott und fordert Antwort. Aber Gott, der ihm

im Wetter erscheint, weist seine Frage hoheitsvoll zurück: Kein Sterblicher darf den weisen Schöpfer aller Dinge zur Rechenschaft ziehen. Und Hiob beugt sich unter dies Urteil. Die Frage nach dem Sinn des Leidens bleibt unbeantwortet, und muß es bleiben. Hiob leidet — das ist die Tragik des menschlichen Lebens — wirklich unschuldig, und dennoch bleibt das Weltregiment Gottes in all seiner Erhabenheit und Schönheit bestehen. In diesem Gedanken findet der Dichter die innere Befreiung. Über den erschütternden Eindruck, den das Bild des ohne Schuld durch entsetzliches Unheil gebrochenen Hiob weckt, erhebt ihn sein frommer, durch die Rätsel und Widersprüche des Daseins nur bestärkter Glaube an die Macht der Gottheit, an die menschliche Schwäche und Beschränktheit nicht heranreichen, mit der kein Mensch rechten kann[12]).

Den Gedanken an eine Vergeltung nach dem Tode weist der Hiobdichter von sich. Dieser ist auch sonst dem Judentum der Perserzeit im allgemeinen noch durchaus fremd. Ein Leben nach dem Tode gibt es nicht. Der Hades ist ein Land des Todesschlafes, des Vergessens, der Nimmerwiederkehr[13]). Erst gegen Ende der Perserzeit oder vielleicht noch etwas später tauchen zuerst Gedanken an ein Wiederaufleben verstorbener Frommer (Jes 26, 19)[14]) oder gar an eine dereinstige völlige Vernichtung des Todes (Jes 25, 8) auf[15]).

---

1 So schon im Dekalog Ex 20, 12 und im Deuteronomium Dt 5, 30. | **2** Vertreter dieses Dogmas sind z. B. die Freunde Hiobs. Vgl. auch Ev. Joh 9, 2. | **3** Ps 17, 3–5; 18, 21 ff.; 26, 1 ff.; 44, 18; 86, 2. | **4** Ps 25, 7; 44, 22; 90, 8. | **5** Ps 25, 11. | **6** Keiner ist rein vor Gott Prov 20, 9; Hi 14, 4; Ps 51, 7. Eine Erbsündenlehre, welche die Sündhaftigkeit aus Adams Fall erklärt, ist dieser Zeit noch unbekannt. | **7** Ps 32, 5; 65, 3 f. | **8** Ps 25, 5; 27, 11; 86, 4. | **9** Ps 73. | **10** Ps 37, 9 f. 22. 28. 34. 38; 73, 18 ff. 27; Prov 10, 7. 30; 11, 21. 23. 31; 13, 9; 14, 11; die Frommen werden das Land besitzen Ps 25, 13; 37, 9. 11. 22. 28. 34; 69, 37; ihr Geschlecht entrinnt Prov 11, 21, ihr Zelt wird blühen Prov 14, 11, ihr Gedächtnis bleibt Prov 10, 7. | **11** Als Rahmen seiner Dichtung benutzte der zu Ende der persischen oder zu Anfang der griechischen Zeit lebende Dichter eine Volkserzählung vom geduldigen Hiob, ohne Rücksicht darauf, daß diese mit der Heilung und Wiederherstellung Hiobs schließende Erzählung von seinen eigenen Gedanken sich weit entfernt. | **12** Ich habe hier wörtlich zitiert aus Paul Wendlands Charakteristik der sophokleischen Tragödie, im besonderen der Gestalt des Ödipus, um die merkwürdige Parallelität der Problemstellung und der Lösung bei dem griechischen und dem jüdischen Dichter zu zeigen. — Spätere jüdische Leser haben an der Kühnheit des Buches Anstoß genommen; darum fügte man nachträglich die (dichterisch und inhaltlich recht schwachen) Reden Elihus Kap. 32–37 ein, in denen die vulgäre jüdische Anschauung, die die Freunde Hiobs noch nicht genügend vertreten zu haben schienen, mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt: nach Elihu hat sich Hiob gerade durch seine Reden gegen Gott als ein unbußfertiger Sünder erwiesen; Gott hat ihm das Leiden geschickt, um ihn zu erziehen und zur Buße zu führen. | **13** Ps 13, 4; 78, 39; 88, 13; der Mensch ist ein Hauch Ps 39, 5 ff. 12 ff.; 78, 39; 89, 48 f.; er fährt aus dem Lande der Lebendigen (Ps 27, 13; vgl. 56, 14) zum Hades, zur Grube Ps 9, 18; 28, 1; 30, 4; 31, 18; 55, 16; 63, 10; Prov 15, 24, in die Versammlung der Schatten Prov 21, 16. Dort preist man Jahve nicht Ps 6, 6; 30, 10. Die Toten stehen nicht wieder auf Ps 88, 11 f.; Jes 26, 14. In der Psalmdichtung ist die Todesnot der Kranken und Gefährdeten oft unter dem Bilde der Hadesfahrt beschrieben (H. Gunkel); sie sind schon im Hades, von seinen „Wassern" überschwemmt, aber Jahve rettet sie (Ps 9, 14; 16, 10; 18, 5 f. 17; 30, 4; 56, 14; 86, 13; 88, 4. 7; Jona 2, 6 f.):

das ist mythologischer Dichterstil. Auch die Spruchweisheit redet viel von Erweckung vom Tode (Prov 10, 2; 11, 4), Bewahrung des Lebens (Prov 13, 3; 16, 17; 19, 16; 21, 23), überhaupt viel von Leben und Tod (Prov 10, 16; 11, 19; 12, 28; 19, 23; 21, 21; 22, 4), Weg des Lebens und des Todes (Prov 10, 17; 15, 24; 16, 25), Quell des Lebens (Ps 36, 10; Prov 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22), Baum des Lebens (Prov 11, 30; 13, 12; 15, 4), aber denkt dabei natürlich immer nur an das diesseitige irdische Leben (vgl. Prov 10, 27; 16, 31; auch 10, 7; 14, 26; 20, 7). Vgl. auch das Aufschreiben im „Buche der Lebendigen" Ps 69, 29. In all diesen dichterischen Bildern spiegelt sich östliche, im besonderen auch iranische Mythologie. In zwei Psalmstellen (Ps 49, 16; 73, 24) haben manche Ausleger (z. B. B. Duhm) den Unsterblichkeitsglauben (Entrückung des Frommen nach dem Tode zu unsterblichem Leben, vgl. zu dieser Vorstellung Gen 5, 24; II Kön 2, 11: Apotheose als Auffahren zum Wohnsitz der Unsterblichen) finden wollen; aber diese Deutung ist an beiden Stellen ziemlich unsicher; wahrscheinlich meinen auch sie nur die Rettung des Frommen aus Todesgefahr. | **14** Zu beachten ist, daß Jes 26, 19 den Gedanken nur als Wunsch ausspricht, und daß nicht von einer allgemeinen Auferstehung, sondern nur von einem Wiederaufleben „deiner Toten" (der Toten Jahves) die Rede ist. Als bloße Beschreibung der unbeschränkten göttlichen Wundermacht, nicht als Ausdruck des Auferstehungsglaubens, ist I Sam 2, 6 (Dt 32, 39) zu verstehen: „Jahve tötet und macht lebendig, stürzt in den Hades und führt herauf". | **15** Das in Frage kommende Sätzchen: „er vernichtet den Tod für immer" scheint allerdings erst als Glosse in den Text von Jes 25, 8 hineingekommen zu sein, ist also jünger als der ursprüngliche Zusammenhang dieses an und für sich schon jungen Textes.

§ 70. Die Gottesvorstellung

Mit dem Untergang des judäischen Staates hatte die Beziehung Jahves zum politischen Gemeinwesen aufgehört; übriggeblieben war, wie bei all den andern Schutzgöttern der im Perserreiche aufgegangenen Nationalstaaten, die allgemeine kosmische Vorstellung einer Himmel und Erde umspannenden Macht. Aber dieser Glaube an den Weltgott Jahve hob dessen Beziehung zu Israel, seine besondere Offenbarung an die Väter und Mose nicht auf, sondern steigerte sie im Gegenteil zu dem Gedanken, daß Israels Religion einst Weltreligion werden, daß alle Völker sich ihr einst anschließen würden[1]). So entstand eine lebhafte jüdische Propaganda[2]): Jahve war der mächtige und gnadenvolle Schützer aller, die ihn bekannten und verehrten, einerlei, ob sie jüdischer Abstammung oder Fremde (Proselyten) waren[3]). Das Korrelat des universalen Gottesgedankens war der Individualismus.

So feiert man nun Jahve als den höchsten unter allen Göttern, dem kein Gott gleich ist[4]), neben dem alle anderen nichts[5]), höchstens ohnmächtige Dämonen sind[6]). Jahve ist der Himmelsgott[7]), der unnahbar in seinem himmlischen Palaste thront[8]), der Schöpfer[9]) und König[10]) der Welt, der Herr der ganzen Erde[11]), dessen Augen alles sehen[12]). Man vermeidet jetzt vielfach den alten, aus dem Polytheismus stammenden Eigennamen Jahve und gebraucht dafür entweder die bloße Bezeichnung „Gott"[13]) oder gewisse Beinamen, wie der Höchste[14]), der Allmächtige[15]) u. ähnl. Umgeben ist er, wie ein irdischer Herrscher, von den Scharen seiner Diener[16]), den „Engeln" (d. h. Boten), die seine Befehle ausführen und ihm Bericht erstatten. Sie üben als Vermittler zwischen dem supranaturalen[17]) Gott und den Menschen die mannigfaltigsten Funktionen aus[18]). Allerlei Volks-

vorstellungen von niederen Geistern leben in und neben diesem Engelglauben fort[19]). Besondere Bedeutung unter den Dämonengestalten gewann mit der Zeit die Gestalt des „Feindes" (des Satan), der anfangs auch als Diener Jahves in der Umgebung des Gottes gedacht wurde[20]).

Auch sonst erhielten sich mancherlei Dämonenfiguren im Volksglauben[21]). Das entspricht dem immer noch durchaus mythologischen Weltbilde des Judentums. Einheimische und fremde Mythen[22]) klingen durch die Literatur der Zeit hindurch: der Mythus vom Drachenkampf[23]), vom Götterberg im Norden[24]), vom Nabel der Erde[25]), vom Paradies mit dem Lebensbaum[26]) und der Lebens-[27]) und Weisheitsquelle[28]), vom Urmenschen daselbst[29]), auch allerlei Mythen von Sternen[30]), die nach wie vor als Geisterwesen gelten, von der Sonne als sieghaftem Helden[31]), von der Morgenröte als geflügeltem Weib[32]), vom Vogel Phönix[33]) u. a.

---

1 Vgl. § 71. | **2** Vgl. z. B. Jona 1, 16; 3, 5; Ruth 1, 16. | **3** Proselyten Jes 14, 1; Ex 12, 44. 48f.; Num 9, 14; Pg redet deshalb auch nicht mehr vom „Volke", sondern von der „Gemeinde". | **4** Ps 86, 8; Ex 15, 11; Dt 33, 26; kein Gott ist außer ihm Ps 18, 32; Dt 32, 39. | **5** Jer 10, 15 u. a. | **6** Dt 32, 17. Nach Dt 4, 19 hat Jahve die Gestirngötter den übrigen Völkern zugewiesen, während er selber sich Israel erwählt hat (das spätere Judentum kennt Schutzengel der einzelnen Völker Dan 10, 20f.). | **7** Gen 24, 3. 7; Jona 1, 9; Esr 1, 2; Neh 1, 4. 5; 2, 4. 20 (Dan 2, 18f. 37. 44; Esr 5, 11f.; 6, 9f.; 7, 12. 21. 23). | **8** Ps 11, 4; 18, 7; Mi 1, 2; Hab 2, 20. Die Idee der himmlischen Wohnung Jahves ist die allgemein herrschende Vorstellung, neben der allerdings die von seiner Wohnung auf Zion steht, § 67 Anm. 19. | **9** Seit Deuterojesaja stark betont: Gen 14, 19. 22; Ex 20, 11; 31, 17; II Kön 19, 15; Jes 17, 7; 29, 16; Jer 10, 12. 16; 32, 17; 51, 15; Sach 12, 1; Ps 8, 4; 19, 2; 74, 14–17. Die Schöpfung geschah durch das Wort Gottes Gen 1 (Ps 33, 6). | **10** Vgl. § 71 Anm. 15. | **11** Ps 8, 2; 50, 12; 59, 14 usw. | **12** Prov 15, 3. 11; Sach 4, 10. | **13** So Pg, der Redaktor von Ps 42–83, und der Verfasser der Hiobdichtung. | **14** Gen 14, 18ff.; Num 24, 16; Dt 32, 8; Jes 14, 14; Ps 7, 18; 9, 3; 18, 14; 21, 8; 46, 5; 47, 3; 50, 14; 57, 3; 73, 11; 77, 11; 78, 17; 82, 6; 91, 1. 9; 92, 2; 107, 11; Thren 3, 35. 38. Der Begriff des „höchsten" Gottes stammt eigentlich aus dem astralen Weltbild der babylonischen Religion und hat sich von da aus weiter verbreitet, besonders im Gefolge der syrischen Sonnenkulte. | **15** So übersetzt LXX das unsicher gedeutete (ʾēl) šaddai; Gen 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; 49, 25; Ex 6, 3; Num 24, 4. 16; Jes 13, 6; Hes 1, 24; 10, 5; Joel 1, 15; Ps 68, 15; 91, 1; Ruth 1, 20f. und besonders Hiob (31 mal). | **16** Gott erscheint im Rate oder in der Versammlung der Engel (Hi 1, 6ff.), die als Wesen der göttlichen Sphäre jetzt gern die „Heiligen Jahves" heißen (Ps 34, 10; 89, 6. 8; Hi 5, 1; 15, 15; Sach 14, 5; Dt 33, 3) und die ihn preisen. Als dienende und lobpreisende Umgebung Jahves erscheinen auch die Göttersöhne (Hi 1, 6; Ps 29, 1). | **17** Diese Steigerung der supranaturalen Vorstellung von Jahve hat zur Folge, daß die Erzähler nur noch sehr vorsichtig, unter Vermeidung aller Anthropomorphismen, von Gotteserscheinungen reden. So beschränkt sich Pg, wo er in der Geschichte der Patriarchen oder der mosaischen Zeit davon sprechen muß, auf die karge Formel: „Und Gott sprach zu N. N.", und was erscheint, ist nur noch die lichtumflossene „Herrlichkeit Gottes" (vgl. § 65 Anm. 3). | **18** So gab es Straf- und Unglücksengel (Ps 35, 5f.; 78, 49; Prov 17, 11), Todesengel, die den Sterbenden abholen (Hi 33, 22), Schutzengel (Ps 34, 8; 91, 11f.). Sie trugen die Gebete der Frommen vor Gott (Tob 3, 16; 12, 12. 15), ja schon wandte man sich um Fürbitte an die Engel (Hi 5, 1; vgl. 33, 23), und die Engel wurden zusammen mit Gott gepriesen (Tob 11, 13). – Besondere Engelnamen sind jedoch erst in hellenistischer Zeit nachweisbar, zuerst Raphael im Tobitbuche, dann besonders in der Apokalyptik. In Tobit 12, 15 finden sich auch zuerst die sieben Erzengel, die den sieben Planeten-

göttern der Babylonier (vgl. Hes 9, 2) entsprechen. | **19** Nur die aus offiziellen Kreisen stammende Priesterschrift (Pg) scheidet die Engelvorstellung völlig aus. | **20** So erscheint der sāṭān im Volksbuche von Hiob (Hi 1, 6ff.; 2, 1ff.) und bei Sacharja (3, 1ff.), wo er der boshafte Vertreter der Anklage gegen den Frommen vor Jahve ist. Das Wort ist hier noch nicht Eigenname, sondern Appellativum (mit Artikel hassāṭān). Später wird sāṭān zum Eigennamen, zuerst I Chron 21, 1, wo der Chronist ihn als Verführer zur Sünde an die Stelle des im älteren Berichte (II Sam 24, 1) genannten Jahve setzt. Erst in noch jüngerer Zeit wird sāṭān zum Haupt der gesamten gottesfeindlichen Dämonenwelt und zum Prinzip des Bösen überhaupt, ein Gegenstück zum iranischen Angromanju, dem bösen Gott der Finsternis gegenüber Ahuramazda, dem guten Gott des Himmels und des Lichtes (vgl. § 74). | **21** Vgl. den Wüstendämon ʿAzazel (Lev 16), die nächtliche Unholdin Lilit (Jes 34, 14), den Dämon Asmodi, der den Bräutigam in der Hochzeitsnacht tötet (Tob 3, 8; 6, 14. 17f.; 7, 11; 8, 2f.), Nachtdämonen, die die Braut bedrohen (Hohesl 3, 8), die vielleicht vampyrartige Aluka (Prov 30, 15). Vom Zauber gegen sie ist Tob 6, 8. 17f.; 8, 2f., von magischer Medizin Tob 6, 9; 11, 3. 7. 10ff. die Rede. | **22** Die Urmythen in Pg sind meist babylonisch (vom Chaos Gen 1, 2; von der Pflanzennahrung der Urmenschen Gen 1, 29f.; von den zehn Urvätern Gen 5; von Henochs 365 Lebensjahren Gen 5, 23). Mit der Zeit ist dann der iranische Einschlag in der Mythologie immer stärker geworden; aber der akute Einfluß des Parsismus gehört erst in die jüngere hellenistische Zeit. | **23** Z. B. Jes 51, 9f.; Ps 74, 13f.; 89, 10f.; Hi 7, 12; 26, 12f.; 9, 13 u. oft. | **24** Ps 48, 3; Jes 14, 13. | **25** Hes 38, 12. | **26** Prov 11, 30; 13, 12; 15, 4. | **27** Ps 36, 10; Prov 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22; auch der Paradiesesstrom Ps 46, 5. | **28** Prov 18, 4. | **29** Hi 15, 7f. | **30** Morgenstern Jes 14, 12ff.; Hi 38, 7; Orion Am 5, 8; Hi 38, 31; Pleiaden Hi 38, 31; Bärin Hi 38, 32. | **31** Ps 19, 5f. | **32** Ps 139, 9. | **33** Ps 103, 5; Hi 29, 18.

§ 71. Die Eschatologie

Zwischen den erhofften Segnungen der Religion und der tatsächlichen Lage ihrer Anhänger klaffte ein Riß, den die Frommen bitter fühlten. Diesen Riß überbrückte der eschatologische Glaube. Was jetzt Postulat war, sollte in der Zukunft Wirklichkeit werden. Der Gott, an dessen Vorrang vor allen Göttern und Mächten man glaubte, stand jetzt noch im Kampf mit den feindlichen Mächten, jenen Mächten des Chaos, die er schon bei der Schöpfung von Himmel und Erde siegreich bekämpft hatte[1]). Erst am Ende der Tage, so tröstete man sich, wird er sie ganz überwinden und dann seine volle Herrschaft über die Welt antreten. Die logische Voraussetzung dieses eschatologischen Glaubens ist der Monotheismus eines Deuterojesaja, bei dem er darum auch zuerst nachweisbar ist[2]).

Die jüdische Eschatologie entstand unter der Einwirkung von drei Faktoren: den national-politischen Hoffnungen der exilierten Judenschaft, kosmisch-mythologischen Vorstellungen babylonisch-iranischen Ursprungs und literarischen Einflüssen der älteren vorexilischen Prophetie. Von dem ersten dieser drei Faktoren war schon die Rede[3]); der zweite hat vor allem den Rahmen des großen dramatischen Geschichtsbildes gegeben, an dessen Ende der Sieg des Weltgottes über die feindlichen Mächte und das in den phantastischen Farben des Mythus gemalte Bild einer paradiesischen Heilszeit steht[4]); der dritte endlich hat vor allem die Terminologie der eschatologischen Dogmatik bestimmt[5]), daneben — besonders in den jüngeren Teilen der Prophetenliteratur — auch einzelne Züge des eschatologischen Gemäldes neugeschaffen[6]).

So nennt man nun mit altvolkstümlichem Ausdruck[7]) auch die letzte große Epiphanie des Gottes am Ende der Geschichte den „Tag Jahves“[8]) oder abgekürzt „jenen Tag“[9]). Man malt ihn aus mit den naturmythologischen Farben solcher Epiphanien[10]). Aber die Gegner Jahves sind jetzt nicht mehr einzelne feindliche Mächte, sondern die heidnischen Weltmächte überhaupt[11]). Indem Jahve alles, was ihm widersteht, an jenem Tage vernichtet, bringt er — hierbei wirken die Strafreden der alten Propheten nach — auch über die Gottlosen und Götzendiener der jüdischen Gemeinde das Gericht[12]). Unversehrt in dieser Weltkatastrophe bleibt nur der Berg Zion mit seinem Heiligtum und alle sich dort bergenden Verehrer Jahves[13]), welche mit dem Ausdruck Jesajas „der Rest“ genannt werden[14]); denn Zion ist der Thronsitz Jahves, wo Jahve König ist[15]), der Gottesberg[16]), wo nur Heilige wohnen dürfen[17]). Dort ist das Paradies und die Quelle des Lebens[18]), dort der Mittelpunkt der Weltherrschaft Gottes[19]), wohin alle Völker wallfahrten, um anzubeten[20]). Ewiger Friede wird dann sein[21]) unter dem Regiment des Friedenskönigs[22]); üppigen Segen der Fruchtbarkeit wird die Natur spenden[23]). Leid und Tränen haben ein Ende, Freude wird herrschen[24]), Licht[25]) und Leben[26]), wenn das Alte vergangen ist und Himmel und Erde neugeschaffen werden[27]) in „jenen Tagen“[28]), „jener Zeit“[29]).

---

1 Auf den Schöpfungsmythus mit dem Drachenkampfe wird in der vorexilischen Literatur (höchstens Jer 4, 23) nirgends angespielt, während dies Thema seit Deuterojesaja (Jes 51, 9 f.) außerordentlich beliebt bei den Dichtern wird. Es handelt sich also sicher nicht um einen seit alters in Israel heimischen Mythus, sondern um fremden Import der babylonisch-persischen Zeit. | **2** Die Frage, ob sich eschatologische Ideen dieser Art schon in der vorexilischen Prophetie finden, kann nur die Literarkritik entscheiden. Eine altisraelitische Eschatologie und Erlöserhoffnung existiert, ebenso wie eine altbabylonische oder gar altorientalische, nur in der Phantasie einiger moderner Gelehrter. Daß alle israelitischen Mantiker und Propheten in bestimmten historischen Situationen ebenso Glück wie Unglück weissagen konnten, hat mit dem Glauben an eine eschatologische Weltkatastrophe und Heilszeit ebensowenig zu tun, wie etwa die Unglücksdrohung einer Kassandra gegen Troja mit Eschatologie zu tun hat. Neuerdings hat man das in allen hebräischen Prophetenbüchern vorliegende Nebeneinander von Unheils- und darauffolgender Heilsweissagung damit als alt erweisen wollen, daß dasselbe „Schema“ auch in den uns erhaltenen Resten ägyptischer Weissagungsliteratur vorliege, und hat es direkt aus Ägypten hergeleitet (Ed. Meyer, Israeliten S. 451–455). Aber der Unterschied der ägyptischen und hebräischen Weissagung ist gerade der, daß die ägyptische Heilsweissagung überall nur auf die Wiederherstellung eines glücklichen politischen Zustandes Ägyptens geht, die jüdische dagegen auf die durch den Triumph des Einen Gottes über die Weltmächte herbeigeführte Heilszeit der Welt am Ende aller Dinge. Vergleichbar mit der jüdischen Eschatologie ist nur die iranische, unter deren indirekten und direkten Einwirkungen die jüdische entstanden ist (vgl. dazu § 74). | **3** Vgl. § 55. | **4** Dabei erscheint dann die Endzeit immer mehr als eine Wiederkehr und als ein Spiegelbild der Urzeit. Wieder bekämpft der Gott den Chaosdrachen, besiegt ihn und schafft von neuem Himmel und Erde; wieder erscheint das Paradies (mit dem Urmenschen) als Götterstitz und Gottesgarten und mit ihm alle Güter des Paradieses und des goldenen Zeitalters. Die konsequente Ausbildung dieser eschatologischen Mythologie tritt indes in der jüdischen Literatur erst seit der hellenistischen Zeit ein, während die im wesentlichen in der Perserzeit abgeschlossenen Prophetenbücher erst Ansätze zu dieser Entwicklung zeigen. Man sieht, wie diese eschatologische Mythologie ganz bruchstückweise aus der

Fremde ins Judentum eingedrungen ist. | **5** Dahin gehören „Termini" wie „der Tag Jahves", „der Rest" u. a. | **6** Manche dieser Vorstellungen sind nur literarische Archaismen, z. B. wenn Jahve von der Wüste her zum Gerichte kommt (Hab 3, 3ff.). Am bedeutsamsten unter den rein literarisch entstandenen Elementen der Eschatologie ist die Idee von einem letzten Völkerangriff gegen Jerusalem. Sie ist entstanden durch ein unhistorisches Verständnis der alten Prophetie, indem man die Weissagung bei Jesaja vom Einfall Assurs oder die Weissagung Jeremias vom Feinde aus Norden als noch bevorstehend auffaßte. In Hes 38, 1–39, 16 (wo der Angreifer Gōg heißt) ist der literarische Ursprung dieser Idee mit Händen zu greifen (gegen Greßmann). Ebenso wird die Vernichtung „Assurs" in Palästina Jes 14, 24–27 als Erfüllung alter Weissagung dargestellt. Die Vorstellung vom „Nördlichen", die mit Mythologie nichts zu tun hat, findet sich dann wieder Joel 2, 20. Der letzte Ansturm der Völker und ihre Vernichtung vor Jerusalem gehört in dieser Zeit zum festen Bestand der eschatologischen Dogmatik (Jes 8, 9f.; 10, 26–34; 17, 12–14; 29, 5–8; 31, 4f.; Hes 39, 17–20; Joel 4, 2. 9ff.; Mi 4, 11–13; Sef 3, 8; Sach 12, 1ff.; 14, 1ff.). Ein weiterer Schößling der Exegese ist, daß Jerusalem sogar noch einmal erobert werden wird (Sach 14, 2). — Ferner wäre zu nennen die Gestalt des Elias als des Vorläufers (Mal 3, 23f.), die aus Mal 3, 1 entstanden ist. Überhaupt sind die jüngeren Prophetien vielfach von den älteren abhängig, z. B. Jes 10, 21f. von Jes 7, 3; 9, 5; 28, 22; Jes 65, 25 von Jes 11, 9; Hes 7, 2 von Am 8, 2; Mi 5, 2 von Jes 7, 14. 3; Sach 11, 4–17; 13, 7–9 von Hes 34; 37, 15ff.; 5, 1–4 usw. | **7** Vgl. § 45 Anm. 8. | **8** Jes 13, 6ff.; Hes 30 3; Joel 1, 15; 2, 1; 3, 3f.; 4, 14; Ob 15; Sach 14, 1. | **9** Jes 2, 20; 3, 18; 4, 2; 5, 30; 7, 18. 20f. 23; 10, 20. 27; 11, 10. 11; 12, 1. 4; 17, 4. 7. 9; 22, 20. 25; 23, 15; 24, 21; 25, 9; 26, 1; 27, 1. 2. 12f; 28, 5; Jer 4, 9; 30, 7f.; 46, 10; Am 2, 16; 8, 9. 13; 9, 11; Ob 8; Mi 2, 4; 5, 9; Sef 1, 9–10; 3, 11. 16; Sach 9, 16; 12, 3f. 6. 8f. 11; 13, 1f. 4; 14, 4. 6. 8. 13. 20. | **10** Beschreibungen der Epiphanie des Gottes in den alten Schlachtberichten vgl. § 45 Anm. 8; ferner Gen 15, 17 (Ri 6, 21; 13, 20); Ex 3, 2ff.; 13, 21f.; 19, 18f.; 24, 10; 33, 18–23; I Kön 19, 11f. Der Gott pflegt sich kundzutun in großartigen Naturerscheinungen: Sturm, Wolkendunkel, Hagel und Regen, Blitz und Donner, Feuer, Erdbeben. Mit derartigen Naturkatastrophen wird nun auch die letzte Erscheinung Jahves in der Endzeit ausgemalt: Himmel und Erde wanken und zerschmelzen, die Gestirne verfinstern sich, die ganze Welt gerät in Entsetzen (z. B. Jes 13; Joel 3, 3f.; 4, 15; Am 8, 9; Mi 1, 2–4; Nah 1, 2–10; Hab 3, 3ff.; Sach 14). Die Gemeinde der Frommen aber schaut dieser Epiphanie des Gottes, wie einer feierlichen Opferhandlung, in ehrfürchtigem Schweigen zu: „Stille vor Jahve!" (favete linguis) Hab 2, 20; Sef 1, 7; Sach 2, 17. | **11** Vom Völkergerichte handelt z. B. Jes 14, 26; 26, 21; 33, 12; 34, 1ff.; 63, 1–6; Jer 25, 29–38; 46, 10–12; Ob 15; Mi 5, 14; vgl. Ps 7, 9; 9, 9. 20f.; 75, 4. 9; 82, 8. Im besonderen wird Assur (d. h. Babel-Persien) vernichtet Jes 14, 24ff.; 30, 27–33 u. a.; aber auch die Katastrophen der anderen Völkermächte, vor allem der palästinischen Nachbarn, erscheinen nur als einzelne Akte des allgemeinen Völkergerichts. Wo neben den Völkern die Naturmächte des Chaos genannt werden, sind sie emblematische Bezeichnungen der Völkermächte (Jes 27, 1; 30, 7). Vereinzelt erscheint auch schon die Vorstellung vom Gericht über die Sterne (d. h. Sterngötter) und Könige (Jes 24, 21f.; vgl. Ps 82). So kommt die große Verwüstung über die ganze Erde (Jes 10, 22f.; 13, 5; 24, 1–3; 28, 22; Mi 7, 13; Sef 1, 2f. 18; 3, 8). Mit den Heidenvölkern schwinden zugleich deren Götter dahin (Sef 2, 11). | **12** Jes 1, 28–31; 3, 11; 4, 4; 29, 20; 33, 14; Am 9, 10; Sef 1, 6; 3, 11; Ps 11, 6; 75, 11. In diesem Sinne reden besonders die Verfasser von Mal 1–3; Jes 56–66; Mi 6–7; Sef 3, die alle der frühnacherilischen Zeit angehören, von der Austilgung der Sünder aus der Gemeinde, vgl. ferner Hes 14, 1–11; 20, 36–38; 34, 17–22. Besonders handelt es sich da um die Beseitigung des Götzendienstes, der Malsteine, Ascheren und alles Zauberwesens aus der Gemeinde (Jes 1, 29–31; 2, 20; 17, 8; 27, 9; 30, 22; 31, 6f.; 57, 3ff. 13; 65, 1–4. 11ff.; 66, 3. 17.; Hes 36, 25; Mi 5, 9–13; Sach 13, 2–6), zugleich aber auch um Reinigung von aller Unmoral, Gewalttat, Hochmut,

Rossen und Wagen, Üppigkeit und Tand (Jes 3, 18–23; 4, 4; 29, 20; 33, 14–16; Sef 3, 11f.; Hes 22). Im künftigen Jerusalem wohnen nur Gerechte (Jes 60, 21; 65, 23; Sef 3, 12f.); Jahve reinigt sie (Hes 36, 25; Jer 33, 8; Sach 13, 1) und gibt ihnen ein neues Herz (d. h. Kraft, das Gesetz dauernd zu halten; er legt das Gesetz in ihr Herz Hes 11, 19–20; 36, 23ff.; Jer 31, 31–34: der neue Bund, vgl. noch Jer 32, 39f.) und vollkommene Gotteserkenntnis (Jes 11, 9; 29, 23f.; 30, 20f.; 32, 3–8; 33, 6; vgl. die allgemeine prophetische Inspiration Joel 3, 1–2). | **13** Jes 14, 32; Joel 3, 5; 4, 16; Ob 17. | **14** Der Ausdruck „Rest" bedeutet bei Jesaja (7, 3: Schearjaschub = Rest-kehrt-um) wahrscheinlich Juda als den beim Vordringen der Assyrer von ganz Israel übrigbleibenden Rest von Gesamtisrael. Der Ausdruck ist dann von den Jüngeren übernommen als Bezeichnung der im Endgericht geretteten Frommen (Jes 4, 3; 10, 20–22; 11, 11. 16; 28, 5; 37, 31f.; Jer 23, 3; 31, 7; Joel 3, 5; Am 5, 15; Mi 2, 12; 5, 6f.; 7, 18; Sef 2, 7. 9; 3, 12f.; Sach 8, 6. 11f.). Auch für die im Gericht Übriggebliebenen der Nachbarvölker (Philister Jer 25, 20; 47, 4f.; Am 1, 8, Edomiter Am 9, 12, Moabiter Jes 15, 9; 16, 14, Aramäer Jes 17, 3, Kedarener Jes 21, 17) wird der Ausdruck verwendet. | **15** Jes 24, 23; 52, 7; Jer 3, 17; 10, 7. 10; Ob 21; Mi 4, 7; Sef 3, 15; Sach 14, 9. 16f.; vgl. Ex 15, 18; Ps 10, 16; 22, 29f.; 29, 10; 44, 5; 47, 3. 7–10; 48, 3. | **16** Mi 4, 1f.; Sach 14, 10; daher liegt Zion „auf dem Nabel der Erde" Hes 38, 12 oder im „höchsten Norden" Ps 48, 3. | **17** Jes 4, 3; 29, 23f.; Joel 4, 17; vgl. Sach 14, 20f. | **18** Hes 47, 1–12; Joel 4, 18; Sach 14, 8; daher fließt in Zion der Strom, der die Stadt Gottes erfreut Ps 46, 5. Vgl. dazu Cumont, Mysterien des Mithra 103. | **19** Sach 14, 9; Jes 54, 5; 59, 19; Mi 4, 3; Ps 46, 11; 47, 4. 6. 10; 67, 5. | **20** Jes 45, 14. 23; 56, 7; 60, 3; 66, 18f. 23; Jer 3, 17; Mi 4, 2; Sef 3, 10; Sach 8, 20–23; 14, 16–19; Ps 22, 28; 47, 2; 65, 3; 68, 32f.; 86, 9; im besonderen werden genannt Philister (Sach 9, 7), Ägypter (Jes 19, 19–22; Sach 14, 19f.), Kusch (Sef 2, 11) und die jenseits von Kusch (Sef 3, 10), Assur (Jes 19, 23), die Küstenländer (Sef 2, 11) und die fernsten Völker (Jes 66, 19). Die Völker werden dabei als Proselyten gedacht (Jes 56, 3ff.; Sach 2, 15; 9, 7). Sie feiern die Feste in Jerusalem (Jes 66, 23; Sach 14, 18f.), essen das große Freudenmahl auf Zion (Jes 25, 6). | **21** Friede und Sicherheit: Jes 9, 4; 11, 6–8; 32, 17f.; 33, 6; 60, 17; 65, 25; Jer 23, 6; 30, 10; Hes 34, 25–27; 36, 8ff. 29f. 35; 37, 26; Mi 4, 3f.; 5, 4; Sef 3, 13; Sach 3, 10; 9, 10; 14, 11; Ps 46, 10. | **22** Vgl. § 55 Anm. 13. Obwohl in diesen messianischen Weissagungen der König der Zukunft nicht als Individuum verstanden werden kann (in diesem Falle müßte er als unsterblich und im Grunde göttlichen Wesens gedacht sein), sondern nur als Vertreter des mit ihm neu zur Regierung kommenden davidischen Geschlechtes, so ist doch die Beschreibung dieses Königs an manchen Stellen (bes. Jes 9, 5f.; 11, 1–5) so persönlich und zugleich so ins Mythische gesteigert, daß eine Beeinflussung durch fremde Mythologie vom Paradieseskönig wahrscheinlich erscheinen kann. Jes 9, 5 heißt er „ein wundersamer Ratgeber, ein heldenhafter Anführer ('ēl wohl = 'ajil „Widder, Führer"; vgl. Hes 32, 21; 31, 11), ein ewiger Vater (d. h. Versorger des Volkes), ein Fürst des Friedens"; nach Jes 11, 2 ist er von einem siebenfachen Geiste erfüllt (vgl. Dieterich, Abraxas 44). — Vgl. auch § 74. | **23** Fruchtbarkeit, z. T. paradiesisch beschrieben Jes 4, 2; 30, 23–25; 32, 15. 20; 35, 1f. 6f.; Am 9, 13; Joel 4, 18; vgl. das ganze Land eben (Sach 14, 10, eine wiederum iranische Vorstellung vgl. Bundehisch 30, 33), von der Tempelquelle bewässert Hes 37. Von Milch und Honig wird man leben (Jes 7, 15. 22a; vgl. dazu Dieterich, Mithrasliturgie 170f.). | **24** Jes 12, 4–6; 35, 5f.; 65, 18f.; Jer 31, 10–14; 33, 9. Alles Leid hat ein Ende (Jes 25, 8), d. h. alle Schuld ist vergeben. | **25** Jes 9, 1; 30, 26; 62, 1; Gott selbst als Licht 60, 19f. | **26** Langlebigkeit Jes 65, 20. 22. Gelegentlich findet sich der Wunsch, die Verstorbenen möchten auferstehen und an all dem Glück auch teilnehmen (Jes 26, 19, vgl. dazu in einem ägyptischen Texte Greßmann, Texte und Bilder S. 208, 3. 35f.). Eine Glosse in Jes 25, 8 („er vernichtet den Tod für immer") geht über den Rahmen der damaligen Anschauungen hinaus. Vgl. oben § 69 Anm. 13–15. | **27** Jes 65, 17; 66, 22. | **28** Jer 3, 16. 18; 31, 29; 33, 15; Joel 4, 1; das Ende der Tage Mi 4, 1. | **29** Jer 3, 17; 31, 1; Joel 4, 1.

§ 72. Die Sammlung der religiösen Literatur

Das wachsende Interesse an einer genaueren Regelung von Kultus und Ritus, Recht und Sitte hatte die Bedeutung der priesterlichen Gesetzgebung immer mehr gesteigert. Die deuteronomistischen Schriftsteller denken, wo sie vom Gesetze reden, an das Deuteronomium; sie setzen die nominelle Geltung dieses Gesetzbuches, welches nach Moses angeblichem Befehl im Tempel neben der Lade liegen (Dt 31, 26) und alle sieben Jahre der versammelten Gemeinde vorgelesen werden sollte (Dt 31, 10ff.; vgl. Jos 8, 34f.), in vorexilischer Zeit voraus; das nach der Erzählung des Elohisten (II Kön 22f.) unter Josia im Tempel gefundene Gesetzbuch ist ihnen das nur zeitweilig in Vergessenheit geratene, uralte deuteronomische Gesetz, welchem Josia und das Volk von neuem feierlich die Treue geloben. Aber neben dem Deuteronomium wurden noch manche andere Gesetzessammlungen verfaßt, von denen uns im Heiligkeitsgesetze und in den jüngeren Schichten der Priesterschrift (Ps) allerlei erhalten ist. Sie wollten nicht etwa Ergänzungen zum Deuteronomium sein, denn sie stehen auf Schritt und Tritt in Widerspruch zum Deuteronomium. Von einer offiziellen Geltung oder Kanonizität des Deuteronomiums oder irgend eines anderen bestimmten Gesetzbuches kann im 5. oder 4. Jhrh. nicht die Rede sein. Wenn die Schriftsteller dieser Zeit so oft vom Halten oder Verlassen des Gesetzes reden[1]), so denken sie in der Regel überhaupt an keinen bestimmten Gesetzeskodex, sondern an die ganze Summe der dem Frommen bekannten, in der Praxis geltenden religiösen Satzungen[2]), die man, weil (levitisch-)priesterlichen Ursprungs, als mosaisch betrachtete. Das Gesetz als Buch spielt im Judentum der Perserzeit noch keine wesentliche Rolle für die Frömmigkeit der Laien[3]).

Die Sammlung des religiösen Schrifttums ging deshalb auch nicht vom Gesetze, sondern von der Geschichtsliteratur aus. Der Glaube an die besondere Offenbarung Gottes an Israel, das Bestreben, die überlieferten Bräuche zu bewahren, und die Hoffnung auf Wiederherstellung der alten Herrlichkeit der Nation wirkten zusammen, um das Interesse an der alten Volksgeschichte lebendig zu halten, ja zu steigern. Je mehr das Hebräische aufhörte, lebendige Volkssprache zu sein[4]), um so höher schätzte man die Reste literarischer Überlieferung, die man besaß. Man hatte an Geschichtsbüchern das auf Grund von JE gearbeitete deuteronomistische Buch und das jüngere Buch Pg, beide mit der Schöpfung beginnend, das eine bis zum Exil, das andere bis zur Einnahme Kanaans unter Josua reichend. In beiden Werken war die Geschichte Moses durch eine Fülle gesetzlichen Stoffes bereichert worden, dort durch Aufnahme des Deuteronomiums, hier zuerst durch Einschaltung des Heiligkeitsgesetzes, dann durch eine Menge anderer gesetzlicher Nachträge (Ps)[5]). Schließlich hat man im Laufe des 4. Jhrh.s beide Werke zusammengearbeitet[6]), auch in den Büchern Richter, Samuelis und Könige eine Menge des vom deuteronomistischen Redaktor seinerzeit gestrichenen Stoffes aus JE wieder eingefügt[7]), so daß das große Sammelwerk am Ende alles Wesentliche enthielt, was man an alter Geschichtsliteratur besaß.

Daneben hatte man alte Weissagungsliteratur, teils unter den Namen bestimmter älterer Propheten, teils anonym. Bei ihrer Wertschätzung war das Maßgebende vor allem das unmittelbare Interesse an der Weissagung selbst, d. h. an der Eschatologie[8]). Wo diese eschatologische Hoffnung von vornherein zu reinem Ausdruck kam, wie etwa in Jes 40–55 (56–66), sind die Bücher wesentlich intakt erhalten geblieben; in den meisten Büchern dagegen fehlte dies eschatologische Element und wurde deshalb jetzt von jüngeren Händen hinzugefügt, bald durch leise Überarbeitung der Texte, bald durch kleine Nachträge, bald durch große selbständige Anhänge, vor allem am Schluß der Bücher. Jeder Kopist war zugleich Redaktor und fühlte sich noch immer etwas als Träger der Offenbarung[9]). So entstanden in einem längeren literarischen Prozeß unsere vier Prophetenbücher Jesaja, Jeremia, Hesekiel und die Zwölf[10]). In ihrer jetzigen Gestalt sind alle diese Schriften durchaus als eschatologische Weissagungsbücher zu verstehen[11]). Auch sie haben ihre abschließende Gestalt im wesentlichen in der Perserzeit, allerspätestens im Anfang des 3. Jhrh.s, erhalten[12]).

---

1 Jes 5, 24; 42, 24; Jer 6, 19; 9, 12; 16, 11; 26, 4; 32, 23; 44, 10. 23; Am 2, 4; Hos 4, 6; Sach 7, 12; Ps 78, 10 u. a. | **2** Der Fromme hat die Tora Jahves im Herzen Ps 37, 31; 40, 9; Jer 31, 33; er hat seine Freude an ihr Ps 1, 2; 19, 8 ff.; 119; Jahve lehrt ihn die Tora Ps 94, 12. Bemerkenswert für das Alter der Psalmenliteratur ist, daß so selten in ihr von der Tora die Rede ist. | **3** Tora bezeichnet in dieser Zeit noch nicht das ganze pentateuchische Gesetz, sondern entweder noch die mündliche Tora des Priesters (Dt 17, 11; Jer 2, 8; 8, 8; 18, 18; Hes 7, 26; 22, 26; Zef 3, 4; Hagg 2, 11; Mal 2, 6–9; Thren 2, 9; II Chron 15, 3) oder des Weisen (Prov 3, 1; 4, 2; 7, 2; 13, 14), auch des Dichters (Ps 78, 1), ja sogar der Mutter (Prov 1, 8; 6, 20) und Gattin (Prov 31, 26), oder aber die schriftlich fixierte Einzeltora des Priesters (Ex 12, 49; Lev 6, 2. 7. 18; 7, 1. 11. 37; 11, 46; 12, 7; 13, 59; 14, 2. 32. 54. 57; 15, 32; Num 5, 29 f.; 6, 13. 21; 15, 16. 29; 19, 14; Hes 43, 12; im Plural: Gen 26, 5; Ex 16, 28; 18, 16. 20; Lev 26, 46; Hes 43, 11; Neh 9, 13; Ps 105, 45; Dan 9, 10). Beim Chronisten ist dieser Sprachgebrauch verschwunden. | **4** Nehemia schilt bereits die mit fremden Frauen verheirateten Juden, deren Kinder nicht mehr jüdisch verstehen (Neh 13, 24). In Elephantine sprachen und schrieben schon damals die Juden nur aramäisch. Auch ein späterer Zusatz in Gen 31, 47 setzt bereits Kenntnis des Aramäischen voraus; in Jer 10, 11 findet sich eine aramäische Glosse. Aus dem 3. Jhrh. stammt die erste aramäische Literatur innerhalb des Kanons: Esr 4, 8–6, 18; 7, 12–26 und die ursprünglich ganz aramäisch geschriebenen Daniellegenden Dan 1–6 (7). Schon gegen Ende der Perserzeit hat sich also der Sprachwandel vollzogen. Das Hebräische blieb daneben noch lange die Sprache der höheren Literatur. | **5** Diese Nachträge sind teils älter, teils jünger als die Vereinigung von P mit JED. | **6** Bezeichnend für die konservative Tendenz, die bei diesem letzten Redaktor (Rp) herrscht, ist die schonende Behandlung des Stoffes, die in scharfem Gegensatz zu der radikalen des deuteronomistischen Redaktors (Rd) steht. Meist stellt Rp die Parallelen beider Quellenwerke einfach nebeneinander, gelegentlich flicht er sie ineinander; wo er zu kleineren Streichungen genötigt ist, geschieht es meist auf Kosten von JED. | **7** Vgl. § 59 Anm. 1. Auch dies ist bezeichnend für die konservative Tendenz der Zeit. | **8** Ein rein historisches Interesse an den zeitgeschichtlichen Weissagungen der alten Propheten hatte das Judentum nicht. Man las die alten Schriften mit dem religiösen Interesse der Gegenwart. Mit welchem Eifer man sie las, zeigen nicht nur Stellen, wie Jes 29, 11 f. 18. 24; 35, 16, sondern vor allem auch die Nachahmungen älterer Weissagungen und die vielen Anklänge

an sie bei den Jüngeren. | **9** Das ist die Art, wie auch sonst alte orientalische Religionsbücher zustande gekommen sind (vgl. R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung 1919 S. 8). | **10** Das Zwölfprophetenbuch war jedenfalls um 200 (vgl. Sir 49, 10) auf Einer Rolle geschrieben. Als rein erzählendes Buch ist Jona hinzugekommen. Die Zwölfzahl ist beabsichtigt und künstlich zustande gebracht, indem man von den drei anonymen Stücken Sach 9–11. 12–14; Mal 1–3 (vgl. die gleichen Überschriften) das letzte als besonderes Buch rechnete. Mal 3, 22–24 ist Unterschrift unter das ganze Zwölfprophetenbuch. — Auch die Zusammenfügung von Jes 1–39 und Jes 40–66 geschah wohl nur, weil dadurch ein gleicher Umfang wie bei den drei anderen Büchern erreicht wurde. | **11** Die Disposition der größeren Bücher zeigt ein beabsichtigtes eschatologisches Schema: Weissagungen gegen das vorexilische Juda, Weissagungen gegen die Heidenvölker, Weissagungen des Endes: Jes 1–12. 13–27. 28–35 (dazu ein geschichtlicher Anhang aus dem Königsbuch: Jes 36–39); Jer 1–24. 25. 46–49 (50 f.); 30–31 (dazu wieder ein geschichtlicher Anhang aus dem Königsbuch: Jer 52); Hes 1–24. 25–32. 33–48. | **12** Um 200 (vgl. Sir 48, 22–25; 49, 7. 8. 10) lagen die vier Prophetenbücher abgeschlossen vor, und es ist wenig wahrscheinlich, daß noch im 2. Jhrh., wie manche neueren Forscher annehmen, wesentliche Stücke dazugekommen sein sollten (Marti setzt z. B. ein Drittel des ganzen Buches Jes 1–35 ins 2. Jhrh.). Ein Hauptgrund für eine so späte Datierung ist die irrige Annahme, das oft genannte „Assur" könne nur das seleukidische Syrien (vgl. aber § 55 Anm. 17), oder das Szepter Ägyptens (Sach 10, 11) nur das ptolemäische Königtum (vgl. aber § 52) bedeuten. Ich glaube, daß für keinen einzigen Abschnitt in der Prophetenliteratur eine Datierung in hellenistischer Zeit wirklich zu beweisen ist. (In Sach 9, 13 ist „gegen deine Söhne, o Jawan" handgreiflich eine spätere Glosse.)

Fünftes Kapitel: Das helleniſtiſche Zeitalter

Literatur

J. Beloch, Griechiſche Geſchichte III 1904. J. G. Droyſen, Geſchichte des Hellenismus, 1877 f. B. Nieſe, Geſchichte der griech. und makedon. Staaten I–III 1893. 1899. 1903. Strack, Die Dynaſtie der Ptolemäer, 1897. Bevan, The house of Seleucus, 1902. J. Kaerſt, Geſchichte des helleniſtiſchen Zeitalters I, 1901; II, 1912. J. Burckhardt, Griechiſche Kulturgeſchichte IV², 1902. J. P. Mahaffy, A survey of greak civilisation, 1897. J. P. Mahaffy, The progress of Hellenism in Alexanders empire, 1905.

Ed. Zeller, Die Philoſophie der Griechen III³, 1881. Ed. Zeller, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 1865. Windelband, Geſchichte der Philoſophie, 1903³. P. Wendland, Die helleniſtiſch-römiſche Kultur, 1907. Fr. Cumont-(Gehrich), Die orientaliſchen Religionen im römiſchen Heidentum, 1910. O. Gruppe, Griechiſche Mythologie und Religionsgeſchichte, 1906. R. Reitzenſtein, Poimandres, 1904. R. Reitzenſtein, Die helleniſtiſchen Myſterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, 1910.

Fr. Baumgarten, Fr. Poland, R. Wagner, Die helleniſtiſch-römiſche Kultur, 1913. R. Reitzenſtein, Das iraniſche Erlöſungsmyſterium, 1921. R. Reitzenſtein, Der Erlöſungsglaube, Hiſtoriſche Zeitſchrift XL, 1922.

J. Darmeſteter, Le Zend-Avesta, 1892 f. Ch. Bartholomae, Die Gatha's des Aveſta, überſ. 1905. Fr. Wolff, Aveſta, überſ. 1910. E. Lehmann, Zarathuſtra, 1899–1902. K. F. Geldner, Zoroaster (Enc. Brit. 11. ed.) 1911. C. Clemen, Die griechiſchen und lateiniſchen Nachrichten über die perſiſche Religion, 1921. E. Stave, Über den Einfluß des Parſismus auf das Judentum, 1898.

Joſt, Geſchichte des Judentums und ſeiner Staaten, 1857 f. A. Geiger, Das Judentum und ſeine Geſchichte I, 1865². H. Graetz, Geſchichte der Juden III, IV, 1888⁴. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques I, 1867. H. Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael V–VII, 1864–68³. A. Hausrath, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte I, 1879³; II–IV, 1873–77². E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti I, 1901³; II–III, 1898³; Regiſter 1902. O. Holtzmann, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, 1906². W. Staerk, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte I, II, 1907. J. Wellhauſen, Iſraelitiſche und jüdiſche Geſchichte, 1901⁴. Schlatter, Iſraels Geſchichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian, 1906². Ed. Meyer, Urſprung und Anfänge des Chriſtentums II, 1921.

A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Teſtaments II, 1911. W. Bouſſet, Die Religion des Judentums im neuteſtamentlichen Zeitalter, 1906². P. Volz, Jüdiſche Eſchatologie von Daniel bis Akiba 1903. Charles, A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaisme and in Christianity, 1899.

A. Bertholet, Die Stellung der Iſraeliten und Juden zu den Fremden, 1896. Reinach, Artikel „Diaſpora" in The Jewish Encyclopedia. U. Wilcken, Zum alexandriniſchen Antiſemitismus, 1909. H. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäiſchen Erhebung, 1895. H. Willrich, Judaica, 1900. A. Bertholet, Daniel und die griechiſche Gefahr, 1907. J. Wellhauſen, Die Phariſäer und die Sadduzäer, 1874. G. Hölſcher, Artikel „Joſephus" in Pauly-Wiſſowa, Realenzyklopädie der klaſſ. Altertumswiſſenſchaft.

Außerdem die Kommentare und Einleitungen zu den kanonischen und apokryphen Büchern des Alten Testamentes; zu den Apokryphen und Pseudepigraphen vgl. bes. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, 1900. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, 1913.

§ 73. Der Einfluß griechischer Zivilisation auf den Orient

Die älteren orientalischen Reiche, denen auch Juda angehört hatte, waren Machtkomplexe gewesen, in denen eine Eroberernation andere unterworfene Völker beherrscht und ausgebeutet hatte; auch in dem durch sein Provinzensystem straffer organisierten Perserreiche war das nationale Persertum die herrschende Kaste geblieben. Alexanders Idee war das Weltreich, in dem der Unterschied von Herrschenden und Provinzialen, Hellenen und Barbaren grundsätzlich aufgehoben war. Was dies neue Weltreich, auch als es nach Alexanders frühem Tode wieder in Einzelstaaten zerfiel, dauernd zusammenhielt, war eine gemeinsame Zivilisation, in der das hellenische Element zwar das beherrschende, die aber als solche kosmopolitisch war. Vor allem durch die zahlreichen neugegründeten Städte ergoß sich der Strom hellenischer Zivilisation über den Osten[1]). Ihre Brennpunkte hatte diese nicht so sehr in den städtischen Kommunen, als an den Höfen der Monarchen, an denen sich fortan die begabtesten Kräfte, Politiker und Militärs, Techniker und Gelehrte zusammenfanden. Eine außerordentliche Betriebsamkeit in Technik und Wissenschaft entstand; Mathematik und Naturwissenschaft, Erd- und Völkerkunde, Historie und Philologie erblühten; Bibliotheken wurden gegründet, der Buchhandel rege gefördert. Die Erschließung der orientalischen Länder und ihrer alten Kulturen führte dem wißbegierigen Zeitalter neue Stoffe zu, durch die der Hellene das lange verachtete Barbarentum kennen und bewundern lernte. Durch den Austausch der materiellen und geistigen Güter entstand eine Nivellierung der nationalen Überlieferungen und eine für das Zeitalter charakteristische bunte Mischung der Kulturelemente.

Die Rolle, welche hierbei das Griechentum spielte, versteht man jedoch nur, wenn man sich klar macht, daß die griechische Kultur damals schon alt geworden war. Ihren Höhepunkt in Religion, Kunst und Philosophie hatte diese Kultur überschritten. Was die athenische Aufklärung des 5. Jhrh.s begonnen hatte, vollendete sich jetzt: der Verfall der Volksreligion, die Herrschaft des Individualismus und Intellektualismus, deren Ende Skepsis und Positivismus waren. Es blieb eine von Technik und Wissenschaft regierte Zivilisation. Nur diese, nicht der Geist der alten griechischen Kultur, ist seit Alexander in den Orient eingedrungen und hat ihm später unter den Römern sein äußeres Gepräge gegeben. Man baute Foren und Theater, Gymnasien und Bäder in griechischem Baustil[2]); die Städte erhielten demokratische Verfassungen[3]); Handel und Militär, Buchwesen und Kunst brachten mancherlei Lehnwörter in die orientalischen Sprachen[4]). Aber das alles blieb doch im besten Falle an der Oberfläche. Von einer tieferen geistigen Einwirkung des Griechentums kann im 3. und 2. Jhrh. selbst bei der gebildeten Oberschicht der orientalischen Städte kaum die Rede sein, geschweige denn bei den Massen des Volkes oder auf dem Lande[5]). Der Grund

hierfür iſt der, daß dieſe alternde Ziviliſation den Orientalen ſeeliſch wenig mehr zu geben hatte; ſchon regten ſich im Orient die Keime neuen, eigenen Lebens.

Daß das Griechentum keine geiſtige Macht über den Orient gewinnen konnte, lehrt auch das Judentum jener Zeit. Selbſt in Alexandria, wo die ſtärkſte Berührung des Judentums mit dem Hellenismus ſtattgefunden hat, übernahm die jüdiſche Gelehrſamkeit aus dem Griechentum kaum mehr als Sprache und Begriffe und gelegentlich die philoſophiſche Deutung und Rechtfertigung für ihre eigenen oder von anderswo entlehnten Gedanken[6]). In Paläſtina und im ferneren Oſten iſt der griechiſche Einfluß auf das Judentum verſchwindend gering geweſen. Religion und Literatur der Juden blieben hier von allem Griechiſchen faſt ganz unberührt[7]). Auch bei jener Helleniſierung der Religion, welche der geniale Antiochos Epiphanes unter den Juden Paläſtinas gewaltſam durchzuſetzen verſuchte, drehte es ſich nur um die Abſchaffung von Dingen, die der Ziviliſation einiger Gebildeter nicht mehr entſprachen, und ſelbſt dem hat ſich die makkabäiſche Reaktion gar bald entgegengeſtemmt[8]).

---

1 Zum Teil handelt es ſich dabei um reine Neugründungen, zum Teil um Organiſation älterer Ortſchaften nach dem Muſter griechiſcher Kommunen. Auf Alexander ſelbſt geht von den paläſtiniſchen „Städtegründungen" wohl keine zurück, dagegen mehrere wahrſcheinlich auf Seleukos I., Ptolemaios II. und deren Nachfolger. | **2** Im Ganzen überſchätzt man auch dieſen helleniſtiſchen Baueifer im Orient leicht. In Paläſtina ſtammen aus vorrömiſcher Zeit verhältnismäßig wenig Monumente, z. B. die Ruinen von ʿarāʾk el-ʾemīr im Oſtjordanlande (das Schloß „Tyros", Jos. ant. XII 230–233) oder die Malereien in den Gräbern von tell sandaḥanne (Mareſcha). Eine wirklich große Bautätigkeit entfaltete in Paläſtina erſt Herodes (Thomſen, in „Land der Bibel" II 1, 1916), und die völlige Veränderung der Städtebilder erfolgte überhaupt erſt im 2. und 3. Jhrh. n. Chr. | **3** d. h. Verwaltung durch einen vom Volke gewählten und meiſt jährlich wechſelnden Rat (βουλή) im Gegenſatz zu der alten ariſtokratiſchen Regierung durch einen aus Vertretern der alten Geſchlechter beſtehenden Senat (γερουσία). | **4** Das ſtarke Eindringen griechiſcher und dann auch einzelner lateiniſcher Wörter in die orientaliſchen Sprachen gehört erſt der Römerzeit an. So iſt das Hebräiſche der Miſchna, das Weſtſyriſche und beſonders das Koptiſche voll von ſolchen Lehnwörtern. | **5** „Um Chriſti Geburt hat der Hellenismus weder die anatoliſche Hochebene, noch Innerſyrien, noch die Nomoi Ägyptens erobert" (Cumont). Die lokalen Volkskulte blieben ohne helleniſtiſche Einwirkung beſtehen bis zum Siege des Chriſtentums (vgl. § 63 Anm. 3). Die alten Volksſprachen erhielten ſich überall im Orient bis zum Islam. Die Kenntnis des Griechiſchen war beim paläſtiniſchen Volke zur Zeit Chriſti ſchwerlich größer als etwa die des Franzöſiſchen im heutigen Paläſtina. | **6** S. u. § 85 Anm. 12. | **7** Bemerkenswert iſt die verſchwindend geringe Beeinfluſſung der ſpäteſten altteſtamentlichen Literatur durch das Griechiſche. Die einzigen griechiſchen Lehnwörter ſind hier die Wörter für „Sänfte" (φορεῖον Ct 3, 9) und für drei Muſikinſtrumente (κίθαρις, ψαλτήριον, συμφωνία Dan 3, 5); die Sprüche des Siraziden zeigen nirgends griechiſchen Spracheinfluß, und ſelbſt beim Buch Kohälät iſt ſolcher Einfluß recht zweifelhaft. Erſt im 2. Jhrh. n. Chr. bietet ſich in der Miſchnaſprache ein von vielen griechiſchen Lehnwörtern durchſetztes Hebräiſch. — Auch griechiſche Perſonennamen finden ſich bei den Juden der vorrömiſchen Zeit nur ganz ſelten: Hyrkanos mehrfach, Antigonos von Soko als Schriftgelehrter (Pirḳē ʾĀbōt I 3), Jaſon, Menelaos, Lyſimachos und Alkimos als Hoheprieſter, dann die Hasmonäer Ariſtobulos, Alexandros, Alexandra, Antigonos, endlich Diogenes (Jos. ant. XIII 410); alle ſonſtigen Träger griechiſcher Namen ſind Alexandriner oder Erfindungen alexandriniſcher Literatur (I Mkk 8, 17; 12, 16; 14, 22; II Mkk 1, 10; 2, 23; 4, 11; III Mkk 1, 3; Ariſteas 47—58). | **8** S. u. § 76.

§ 74. Die Ausbreitung iraniſch-babyloniſcher Religionsideen nach dem Weſten

Seit die Perſer Herren Vorderaſiens geworden waren, begann auch das Vordringen der zoroaſtriſchen Religion über die Grenzen Irans hinaus. Der Stifter dieſer Religion, Zarathuſchtra (bei den Griechen Zoroaſtros), iſt eine geſchichtliche Perſon, die nach den ſpäteren perſiſchen Quellen kurz vor 600, nach Anſicht der meiſten neueren Forſcher in entlegener vorgeſchichtlicher Zeit lebte. Das heilige Religionsbuch der Zoroaſtrier iſt der im 3. Jhrh. n. Chr. abgeſchloſſene Aveſta, an den ſich die ſpätere Pehlevi-literatur (darunter der Bundeheſch) anſchließt. Das Älteſte in dieſer Literatur ſind die im Aveſta enthaltenen Gāthā's, Reſte von Anſprachen und Predigten Zarathuſchtras am Hofe des Königs Vīschtāspa, in denen wir die echte Lehre Zarathuſchtras haben, während der übrige Aveſta die entwickelte Prieſterlehre der nationalen Staatskirche Irans enthält.

Der Ausgangspunkt der Lehre Zarathuſchtras war ſein Widerſpruch gegen den blutigen Opferkult, den man den altariſchen Göttern, den daiva's, darbrachte. Zarathuſchtra drückt dieſe zu böſen Dämonen herab und ſtellt ihnen ein Reich der lichten Götter (ahura's), an ihrer Spitze Ahura mazda (den weiſen Gott) gegenüber. Ahura mazda iſt der Schöpfer und Herr der Welt; ſein Geiſt iſt der heilige Geiſt (spenta manju). Er hat ſich und ſeine richtige Ordnung dem Propheten Zarathuſchtra geoffenbart, und das ewige Feuer wird ihm als Symbol des Göttlichen auf Erden angezündet. Im ewigen Himmelslichte thronend, erhält und regiert er die Welt mit der Wahrheit, die das Geſetz (aša) iſt, und mit dem Guten Sinn (vohu manō). Dieſe ſind als Perſonen gedacht und bilden zuſammen mit vier andern Perſonifikationen, dem Reiche (Gottes), der Frömmigkeit, der Geſundheit und der Unſterblichkeit, die göttliche Umgebung. Sie heißen die „unſterblichen Heiligen" (ameša spenta) und verkörpern als ſechs Erzengel die gottwohlgefällige Ordnung. Dieſen guten Mächten ſtehen die Mächte des Böſen und der Lüge (drug) gegenüber, an ihrer Spitze angrō manju (der böſe Geiſt) und neben ihm die böſen Engel und Dämonen, beſ. die daiva's, welche Lüge und Finſternis, Tod und Krankheit, Unheil und böſe Leidenſchaft verurſachen. Zwiſchen beiden Mächten iſt dauernder Kampf, ſo lange die Welt beſteht. Zwiſchen ihnen ſteht der Menſch, um deſſen Seele beide Mächte ringen und deſſen Aufgabe es iſt, das lichte Reich des Guten zu fördern und alle Unreinheit zu meiden. Nach dem Tode muß jede Seele an der Totenbrücke, der „Brücke des Richters", erſcheinen; der Fromme geht über ſie ins Paradies, während der Böſe in den finſteren Abgrund hinabſtürzt, um ein ewiger Genoſſe des Lügengeiſtes zu werden; halten Gutes und Böſes ſich die Wage, ſo kommt die Seele in das Zwiſchenreich (hamēstakān), wo ſie bis zum Weltgerichte bleibt. Dieſe Vorſtellung vom Weltgerichte ſteht unausgeglichen neben der Vorſtellung vom künftigen Schickſal der Einzelſeele. Am Ende der Tage erfolgt der letzte Entſcheidungskampf zwiſchen Wahrheit und Lüge; aša wird drug vernichten. Die große Feuersglut aber wird ſich über die

Menschen ergießen. Während die Bösen in ihr umkommen, gehen die Frommen mit neuem Leibe aus ihr hervor. Sie ernten dann nach Verdienst ihren Lohn, erben das gelobte weidereiche Land und empfangen unsterbliches Leben in einer Welt ewigen Friedens. Dies Ende der Welt und das Kommen des Gottesreiches steht nach den Gāthā's nahe bevor. Um noch viele rechtzeitig zu bekehren, ist Zarathuschtra aufgetreten; er nennt sich in diesem Sinne den „Retter" (saušjant).

Im Laufe der Zeit hat die Religion Zarathuschtras manche Veränderungen durchgemacht. Der Drang nach Überwindung des von Zarathuschtra streng festgehaltenen Dualismus führte schon in der Achämenidenzeit zur Aufstellung eines den beiden entgegengesetzten Mächten übergeordneten neutralen Prinzips, der „unendlichen Zeit" (Zrvān akarana). Im übrigen erhielt sich der Zoroastrismus bei den Gebildeten wesentlich rein; im Volke dagegen lebten vielfach ältere Volksvorstellungen, Kultbräuche und Götter fort: der Glaube an die Zauberkraft des Rauschtranks (hauma), die Vorstellungen von Schutzgeistern (fravaši) der einzelnen Frommen und der Völker, die Verehrung von Göttern, wie des Verethraghna, des arischen Drachentöters, der Anāhita, der Göttin der Fruchtbarkeit und des Geschlechtslebens, des Mithra, der jetzt ganz zum Lichtgott wurde, u. a. In der offiziellen Religion wurden diese Gestalten noch lange ignoriert; sie hatten auch keine Tempel und Bilder, die dem Zoroastrismus von Haus aus fremd waren. Erst Artaxerxes II. (404–359) führte diese in die offizielle Religion ein, indem er Tempel für Mithra und Anāhita baute. Alle diese Götter erhielten den Rang der sog. jazatas (Engel). Wohl blieb Ahura mazda (Ormazd) der einzige Gott und Schöpfer, aber die Engel wurden die eigentlichen Schutzherren der Menschen. Ihnen gegenüber wurde jetzt die Zahl der Dämonen (dēv's) Legion. Die streitbaren Engel, Srauša, Mithra und die fravaši bekämpfen sie Tag und Nacht und erschlagen sie zu Tausenden. Alles Unreine, Verdorbene und Übelriechende lockt die Dämonen an. Oberste Pflicht des Frommen ist demgegenüber die Bewahrung der Reinheit, Reinhaltung des Körpers von der Berührung mit unreinen Personen und Sachen, Reinhaltung der Seele von Sünde, Irrlehre und Einflüssen der Dämonen. Schon für die Achämenidenzeit ist dieser peinliche Reinheitseifer der Perser bezeugt. Um die Seele rein zu halten, schätzt die Religion Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Treue, Friedfertigkeit und Barmherzigkeit. Zu den eigentümlichen Sitten der zoroastrischen Religion gehört die Verwandtenehe (hvaitvadatha, wörtlich „Sippenehe"), deren ursprünglicher Zweck wohl die Rassenreinheit der Familie gewesen sein mag. Was die Eschatologie anlangt, so verschiebt die spätere iranische Kirche den Eintritt des Gottesreiches in eine fernere Zukunft. Dann wird nach dem Awesta ein neuer „Retter" (saušjant) aus dem Samen Zarathuschtras von einer Jungfrau geboren, der der „Sieghafte" heißt[1]). Die Erzengel werden die Erzteufel besiegen; der Böse Geist (Ahriman) wird mit den Dämonen sich verkriechen; die Toten werden auferstehen und das leibliche Leben wird fortdauern. Der Bundehesch malt diese Eschatologie noch weiter aus; auch gibt er eine Weltchronologie, in der die Dauer der Welt auf 12000 Jahre bestimmt wird.

Trotz ihrer univerſaliſtiſchen Dogmatik trug die Religion Zarathuſchtras doch einen ausgeſprochen perſiſch-nationalen Charakter: Ahura mazda war „der Gott der Arier", der ſeinen Bekennern die Herrſchaft über die Erde verliehen hatte. Miſſion haben die Zoroaſtrier und ihre Prieſter, die Magier[2]), nicht getrieben; doch verbreitete ſich ihre Religion durch umfaſſende Koloniſation und Belehnung perſiſcher Großer mit Land und Leuten in allen Provinzen des Reiches, beſonders in Armenien und Kleinaſien, wo zahlreiche Kultſtätten der iraniſchen Götter, beſonders des Mithra und der Anāhita entſtanden. Die berühmteſten Kultſtätten dieſer Art ſind die beiden durch ihre ‚blutigen Kulte bekannten kappadokiſchen Komana, wo die kleinaſiatiſche Muttergöttin mit der iraniſchen Anāhita verſchmolz[3]). Weniger Einfluß gewann die iraniſche Religion auf die exzentriſchen phrygiſchen Kulte der großen Mutter (Ma-Kybele)[4]) und des Attis-Papas (Sabazios, Dionyſos). Von großer Bedeutung dagegen wurde der iraniſche Einfluß in Kilikien und Piſidien; von hier aus haben ſich ſpäter, ſeit Ende des 1. Jhrh.s n. Chr., die Mithra-Myſterien weit über das Abendland verbreitet[5]). Auch dieſe Mithra-Myſterien waren kein reiner Zoroaſtrismus mehr, ſondern eine neue, mit kleinaſiatiſchen Mythen und Riten ſtark durchſetzte ſynkretiſtiſche Religion, deren Anhänger ſich in myſtiſchen Gemeinſchaften ſammelten; ihre Heiligtümer waren in Höhlen (Krypten), wo ſie das heilige Feuer unterhielten, Oblationen von Milch, Öl und Honig darbrachten, die heiligen Weihen durch die Taufe mit dem Stierblut (Taurobolien) vollzogen und gemeinſame ſakramentale Mahle hielten.

In engſte Verbindung trat die iraniſche Religion mit der babyloniſchen auf dem Boden des Zweiſtromlandes. Dort lebten die alten babyloniſchen Überlieferungen in den prieſterlichen Tempelſchulen fort. Die Götterlehre der Babylonier hatte ſich im Laufe der Zeit immer mehr mit Spekulationen über die Geſtirne und das Univerſum verbunden, und in den Schulen der Chaldäer entſtand, im Verein mit eifrigen aſtronomiſchen Studien, ein konſequentes und tiefſinniges Syſtem aſtraler Theologie: die Geſtirne, — obenan die Sonne als die höchſte Macht des Pantheons, als „höchſter Gott"[6]), und daneben die anderen Geſtirne, der Mond, die Planeten, der Tierkreis (Zodiakos), — wirken auf die Erde und den Menſchen und beſtimmen das Schickſal aller irdiſchen Dinge, die „unter der Sonne" ſind. Daraus entſtand das Grunddogma der chaldäiſchen Theologie: die Solidarität des Univerſums; alles Irdiſche, die vier Elemente, die Minerale, Pflanzen und Tiere, die Teile des menſchlichen Körpers und ſeiner Funktionen, alles ſteht in geheimen Beziehungen (Sympathie) zu einander und zu den Geſtirnen. Dies gilt vor allem von der Seele, die feurig und den Sternen verwandt iſt: aus Himmelshöhen kam ſie durch die Sphären der Planeten, deren Eigenſchaften ſie annahm, zur Erde hernieder, und ſie wird dereinſt nach dem Tode wieder zurückkehren durch die Himmel zur Götterwohnung, zu ſeligem Leben inmitten der Sterne (Kataſterismos). Auch die Zeit in allen ihren Abſchnitten, Jahr, Tag und Stunde, und die großen Perioden des Weltlaufes[7]) ſind durch den Gang der großen Geſtirne beſtimmt; Zeit und Stunde aller Dinge ſind durch ſie feſtgelegt, in den Sternen ge-

schrieben, und der Weise kann sie dort lesen und ihr Eintreffen vorausberechnen[8]). So trat in dieser chaldäischen Theologie an die Stelle der willkürlich handelnden Götter die eherne Notwendigkeit, der Sternenzwang, gegenüber dem das Gebet sinnlos und nur der Zauber noch wirksam erschien.

Die Anziehungskraft, welche die chaldäischen Lehren auf die Perser und ihre Priester, die Magier, ausübten, begreift sich aus der beiden Völkern gemeinsamen Vorstellung eines höchsten Himmels- und Lichtgottes und aus dem bei beiden stark entwickelten Dämonenglauben. Schon in vorhellenistischer Zeit sind Iranisches und Babylonisches in Babylonien vielfach zu enger Einheit verschmolzen[9]), so daß beides den Westländern fortan als zusammengehörig und fast identisch erschien[10]). Weiteste Verbreitung fanden die chaldäischen Lehren in den syrischen Kulten, vor allem die astrale Eschatologie vom Aufstieg der Seele zum obersten (achten) Himmel oder zur Sonne. Es entwickelte sich ein gerade für die syrischen Kulte fortan charakteristischer solarer Pantheismus, der in seltsamem Gegensatz stand zu den naturalistischen Überbleibseln der syrischen Höhenkulte mit ihrer Quell-, Baum-, Stein- und Tierverehrung, Prostitution und Menschenopfern.

Von Syrien und Kleinasien aus haben die iranischen und chaldäischen Lehren weiter auf die griechische Welt gewirkt. Die iranische Religion wurde den Griechen seit dem 5. Jhrh. bekannt; etwa im 3. Jhrh. mag das Werk des Ostanes entstanden sein, welches die Kulturwelt mit der Weisheit der Perser bekannt machen wollte. Siegreich drang die astrologische Weisheit nach dem Westen; in fast allen Ländern des Westens tauchten nun die chaldäischen Theologen auf, die an den Höfen und auf den Gassen ihre Weisheit feilboten und Schüler fanden[11]). In Ägypten wurde die chaldäische Lehre von den dortigen Weisen aufgenommen und gegen Ausgang des 3. Jhrh.s unter den Namen des Nechepsōs und Petosiris mit ägyptischer Mystik verbunden. Stark wirkte der chaldäische Schicksalsglaube auf die Stoa, deren ältere Vertreter fast sämtlich Syrer oder Kleinasiaten waren, besonders auf Poseidonios, der dann die griechisch-römische Religionsphilosophie aufs stärkste beeinflußt hat; in der chaldäischen Lehre fanden diese Stoiker eine Bestätigung ihrer Lehre von der Prädestination (εἱμαρμένη).

Neben alledem geht der Einfluß der chaldäischen Magie, deren gelehrige Schüler unter anderen auch die Juden damals werden[12]). Chaldäer, Magier und Juden sind in dieser Zeit die vielgenannten Adepten der Zauberei. Neben den chaldäischen Orakeln und den geheimnisvollen Büchern eines Zoroaster, Ostanes und Hystaspes, welche in der Bibliothek von Alexandria 200000 Zeilen umfaßten, stehen die Mengen der ausgegrabenen magischen Papyri, unter denen die jüdischen einen wesentlichen Teil bilden und in denen ein wüstes Religionsgemisch, gelehrte Spekulation, Plagiate religiöser Liturgien und niedrigster Volksaberglaube, Brocken aus allen Religionen und Sprachen zu einem Kauderwelsch vereinigt sind. Neben den genannten Einflüssen treten in dieser Zauberliteratur besonders ägyptische Elemente stark hervor. Auch in der höheren Literatur macht sich allmählich der

Einfluß der Magie vielfach geltend, vor allem in der Vorliebe für Engel- und Geiſternamen, Beſchwörungs- und Wundergeſchichten[13]).

Unter dieſen teils direkten, teils indirekten iraniſch-chaldäiſchen Einflüſſen hat ſich das Judentum der perſiſchen und helleniſtiſchen Zeit entwickelt. Die ſtärkſte Einwirkung erfolgte vermutlich ſchon auf dem Boden Babyloniens und Meſopotamiens, wo ja der numeriſch größte Teil der Judenſchaft damals ſaß; im Judentum Paläſtinas und Ägyptens treten dieſe Einflüſſe erſt in helleniſtiſcher Zeit ſtärker zutage. Eine wahre Flut babyloniſch-iraniſchen Mythenſtoffes ergießt ſich jetzt über die jüdiſche Literatur: Schöpfungs- und Aſtralmythen, Mythen vom Paradies und vom Urmenſchen, vom Fall der Dämonen, von der Sintflut u. a.[14]). Dazu kommt eine Menge anderer Legendenſtoffe: Achikar und Tobit, Daniel, Eſter, Judith, Jeſajas Zerſägung u. dgl.[15]). Wichtiger noch wird die tiefe Beeinfluſſung, welche die Religionsvorſtellungen der Juden jetzt durch das aſtrale Weltbild der Chaldäer, den iraniſchen Dualismus und die iraniſche Eſchatologie erfahren.

Der Boden, auf dem ſich Juden und Fremde am ſtärkſten berührten, war — abgeſehen von Babylonien und Meſopotamien — das Nilland. Deſſen Kulte übten, obwohl von griechiſcher und jüdiſcher Aufklärung als Fetiſchismus und Aberglaube verachtet, doch weithin einen eigentümlichen Zauber aus, ſchon allein durch die Pracht ihrer Tempel und ihrer weihevollen Zeremonien, mehr noch durch die uralte geheimnisvolle Weisheit ihrer Prieſter. In den Bibliotheken der großen Tempel verwahrten die Prieſter heilige Bücher, in denen der Schöpfergott, z. B. Ptah von Memphis oder Chnum von Syene, die durch ihr Wort die Welt erſchufen, zugleich als Offenbarungsgott erſcheint, der einen Sohn oder Schüler, ſei es einen jüngeren Gott oder eine Göttin, ſei es einen weiſen Prieſter, belehrt. Prieſterliche Spekulation deutete die Götter ſelber um zu Abſtraktionen: ſo erſcheint die uralte Göttin der Weisheit Iſis ſelbſt als die Weisheit, Thot (Hermes) als das Wort des Schöpfer- und Offenbarergottes u. ähnl., Spekulationen, die auch auf die jüdiſche Gedankenwelt bedeutſam eingewirkt haben[16]). In dieſen Offenbarungen ſpielt die Kosmologie und bald unter chaldäiſchen Einflüſſen auch die Aſtrologie eine Hauptrolle. In nächtlicher Entrückung durchwandert der Viſionär die Himmel und empfängt dort Belehrungen über das Jenſeits. Es entſteht eine prieſterliche Offenbarungstheologie, niedergelegt in geheimen Büchern, die nur der Eingeweihte verſteht. Zugleich bildet ſich in Anlehnung an ein entwickeltes liturgiſches Ritual eine Literatur der Zaubergebete und Zaubervorſchriften, in denen neben anderen der eſelsköpfige Gott Seth (Typhon) eine Rolle ſpielt[17]). Auch die ägyptiſchen Kulte trugen, wie dieſe Literatur, eine geheimnisvoll-myſtiſche Art: der Tempel erſchien als ein Abbild des Himmels ſelbſt. Der in die Geheimniſſe des Kultes Eingeweihte gelangte zur unmittelbaren Schau der Gottheit. Unter den Kulten Ägyptens ſtand in helleniſtiſcher Zeit der Kult der Iſis und des Oſiris (Serapis)[18]) obenan. In ſeinen nach dem Vorbilde von Eleuſis eingerichteten Myſterien erlebte der Eingeweihte den heiligen Mythus, wie Oſiris von Seth zerriſſen und

getötet, ſeine Gebeine aber von Iſis geſammelt und wiederbelebt, Seth durch ihren Sohn Horos getötet wird und Oſiris als Herr der Toten in der Unterwelt unſterbliches Leben führt; an dieſem Leben nimmt der Myſte teil, der, eins mit Oſiris werdend, nach dem Tode in deſſen unterirdiſchem Reiche Unſterblichkeit genießen wird. Die Ausbreitungstendenz der ägyptiſchen Kulte iſt in älterer Zeit ziemlich gering geweſen; erſt in der Ptolemäerzeit hat ſich der Iſiskult in den damals ptolemäiſchen Gebieten des öſtlichen Mittelmeeres überall verbreitet; ſeit dem 1. Jhrh. v. Chr. iſt er nach Rom gekommen. Aber ſeine Verheißungen einer Unſterblichkeit im Hades konnten damals nicht mehr konkurrieren mit den glänzenderen Hoffnungen der Aſtralreligionen auf ein Leben im Himmelslichte der Sternenwelt.

Das Hellenentum hat auf alle dieſe Kulte, auch auf die ägyptiſchen, verſchwindend wenig eingewirkt. Von pythagoreiſchen oder orphiſchen Einflüſſen iſt kaum etwas Sicheres nachzuweiſen, und was die griechiſche Philoſophie anlangt, ſo iſt es nur ihre Terminologie, die mit der griechiſchen Sprache in das helleniſierte Ägypten und Syrien eindrang; aber dieſe Termini bezeichneten fortan orientaliſche Begriffe. Es ſind begreiflicherweiſe vor allem Termini der ja ſelber unter orientaliſchem Einfluß entſtandenen Stoa, denen man fortan begegnet, ſeltener ſolchen der platoniſchen, kyrenaiſchen oder kyniſchen Philoſophie[19]).

---

1 Sein Gegner iſt der auch in der iraniſchen Theologie vorkommende Antichriſt. | **2** Die Magier ſind urſprünglich ein mediſcher Unterſtamm, der ſich in eine erbliche Prieſterkaſte umgewandelt hat. | **3** Dieſelbe kam unter Sulla nach Rom und wurde dort mit der italiſchen Bellona gleichgeſetzt. | **4** Im Jahre 205 wurde der ſchwarze Stein der großen Mutter von Peſſinus nach Rom gebracht. | **5** Erſt mit der Eroberung des anatoliſchen Hochlandes und Meſopotamiens durch die Römer beginnt die große Verbreitung des Mithrakultes im Abendlande. Auf das Judentum hat er keine nennenswerten Wirkungen ausgeübt, da dieſes in römiſcher Zeit bereits zu ſpröde gegen fremde Einflüſſe geworden war; dagegen hat er auf das frühe Chriſtentum, beſonders in Kleinaſien, gewirkt (vgl. die Erzählungen von der Geburt Chriſti in einer Höhle, der Anbetung der Hirten, dem Stern der Magier). | **6** Dieſe Bezeichnung iſt auch kosmiſch zu verſtehen, vgl. § 70 Anm. 14. | **7** Der ganze kosmiſche Zyklus, das „große Jahr" der Chaldäer, dauert nach Beroſſos 432000 Jahre; es hat ſeinen Sommer, wenn alle Planeten im Krebs (Weltbrand), und ſeinen Winter, wenn ſie im Steinbock (Sintflut) vereint ſind. Aus einer Folge ſolcher „großen Jahre" beſteht das Daſein des Univerſums – eine ewige Wiederkehr aller Dinge. | **8** Horoſkopie, Genethlialogie. | **9** Die Götter beider Religionen wurden gleichgeſetzt: Ahura mazda = Bel, Anāhita = Iſchtar, Mithra = Schamaſch (Sonnengott). | **10** In griechiſcher Tradition erſcheint Zoroaſter vielfach als Aſſyrer oder Babylonier, und in der jüdiſch-chriſtlichen Überlieferung wird er mit dem bibliſchen Nimrod, dem ſagenhaften Herrſcher von Babylon, gleichgeſetzt. | **11** Schon Beroſſos (unter Ptolemaios I.) vermittelte den Griechen chaldäiſche Genethlialogie. | **12** Wie ſtark der jüdiſche Einfluß in der damaligen Magie geweſen iſt, zeigt z. B. das ſehr häufige Vorkommen von Jao und Sabaoth auch in heidniſchen Zaubertexten. Salomo ſpielt in dieſen Kreiſen der Magie die Rolle des Zaubermeiſters, von deſſen Zauberbüchern, Zauberring uſw. die Rede iſt. | **13** Lehrreich iſt beſonders das Buch Tobit mit ſeiner Miſchung von Jüdiſchem, Iraniſchem und Ägyptiſchem. | **14** Die babyloniſchen Mythenſtoffe waren z. T. ſchon früher von Babylonien nach Syrien gewandert und den Juden aus Gen 1–11 bekannt; aber man findet ſie in der jüdiſchen Literatur der helleniſtiſchen Zeit durch viele nichtbibliſche babyloniſche

und iranische Züge ausgestattet oder variiert, die nur durch ein neues Einströmen östlicher Traditionen zu verstehen sind. Um nur einiges zu nennen, so erscheint jetzt das Paradies etwa auf himmelhohem Berge, der Urmensch als König desselben mit göttlichem Glanze, den er durch den Fall verliert, der Paradiesesbaum als Baum Allsamen, die Urväter als Könige. Ganz babylonisch ist die Gestalt Henochs, das Spiegelbild des Enmeduranki, den die Engel auf seinen Himmels- und Weltreisen führen, oder der Flutmensch, der die Weisheit der Vorfahren auf Tafeln verbirgt. Voll von iranischen Elementen ist die Eschatologie der jüdischen Apokalypsen dieser Zeit. | **15** Die weitverbreitete Achikarlegende war, wie die Elephantinepapyri gezeigt haben, schon um 400 bei den ägyptischen Juden verbreitet. Die Tobitlegende baut sich auf dem bis nach Skandinavien gewanderten Märchen vom dankbaren Toten auf, hat aber auch ägyptischen Stoff assimiliert. Die Daniellegenden (Dan 1–6) sind ebenso wie der Traum Daniels (Dan 7) babylonisch-iranischer Herkunft. Hinter der Esterlegende steckt gleichfalls ein babylonisch-iranischer Stoff. Jesajas Zersägung ist Reflex einer iranischen Sage. | **16** Vgl. § 82 Anm. 5 und 6. | **17** Seth ist seit dem 7. Jhrh. v. Chr. geradezu der Teufel, der Vertreter aller Mächte des Unheils. Vgl. § 92 Anm. 3. | **18** Der Serapiskult ist eine echt synkretistische Gründung des Ptolemaios I. | **19** Unter den stoischen Lehren berührte sich nicht nur die Lehre vom Schicksal (εἱμαρμένη), sondern auch die stoische Ansicht von den Elementen (στοιχεῖα) mit der chaldäischen Theologie. Dem Dualismus und den Unsterblichkeitslehren der orientalischen Kulte kam der Platonismus entgegen.

§ 75. Ausbreitung und Lage der Judenschaft

Die alten Stammländer der jüdischen Diaspora waren Babylonien und Ägypten; von dort aus erfolgte die stärkste Ausbreitung des Judentums. Von Babylonien aus verstreuten sich die Juden allmählich über den ganzen Osten; schon in persisch-hellenistischer Zeit finden wir sie in Elam, Mesopotamien, Assyrien, Medien, Hyrkanien[1]). Die Ausbreitung nach Westen setzt wohl etwas später ein[2]), in Kleinasien und von da aus im Archipel und in Griechenland wohl erst seit Mitte des 2. Jhrh.s[3]), in Italien, besonders in Rom, erst im 1. Jhrh. v. Chr.[4]). In Ägypten vermehrte sich die schon vorher beträchtliche Judenschaft durch starken Zuzug, besonders unter Ptolemaios I.[5]); die Juden dienten hier, wie schon unter den Persern, vor allem als Söldner und Besatzungstruppen der Festungen[6]). Eine sehr zahlreiche Judenschaft sammelte sich in der neugegründeten Großstadt Alexandria, wo die Juden zur Zeit Philos zwei der fünf Stadtteile bewohnten[7]). Ebenso bildete die Judenschaft in der an Ägypten grenzenden Kyrenaika einen immer wachsenden Bestandteil der Bevölkerung[8]).

In Palästina erstreckte sich die Anhängerschaft der jüdisch-israelitischen Religion über die Grenzen des jerusalemer Gebietes hinaus und umfaßte auch die Gebiete von Samaria, Südgaliläa und Teile des Ostjordanlandes[9]). Die alte Rivalität zwischen Nord und Süd erbte sich fort in der Eifersucht zwischen den Bewohnern der Provinzen Samaria und Judäa[10]), die durch die Herrschaftsansprüche des jerusalemer Klerus gesteigert wurde. Wie die oberägyptischen Juden ihren eigenen Tempel in Elephantine hatten, so hatten die Israeliten Samarias ihre alte Opferstätte bei Sichem auf dem Garizim[11]). Abgesehen von dieser Frage der Kultstätte, die weniger dogmatischer Art als eine Frage des klerikalen Interesses war, bestand zwischen den beiden Gruppen der Jahveverehrer keine wesentliche Differenz, ge-

ſchweige ein Schisma. Beide fühlten ſich nicht nur als Anhänger derſelben Religion, ſondern haben auch bis ins 2. Jhrh. v. Chr. eine gemeinſame Entwicklung durchgemacht[12]). Erſt die Intoleranz der Hasmonäerzeit hat den Bruch herbeigeführt. Während die Seleukidenmacht im 2. Jhrh. zerbröckelte, gelang es den Hasmonäern, die jüdiſche Herrſchaft über den größten Teil Paläſtinas auszudehnen: Jonatan gewann die ſamariſchen Grenzdiſtrikte, Simon eroberte Gazara und Jope, Hyrkan I. Idumäa, Peräa und Samaria, Ariſtobul I. auch Galiläa bis an die Grenzen des Libanons; Alexander Jannai war am Ende Herr faſt ganz Paläſtinas. Dabei trieben dieſe Hasmonäer eine Miſſion mit Feuer und Schwert; wo ſie konnten, vor allem in Idumäa und Nordgaliläa, zwangen ſie die Bevölkerung zur Beſchneidung. Dieſem orthodoxen Religionseifer fiel auch das Heiligtum auf dem Garizim zum Opfer, welches Hyrkan I. im Jahre 128 zerſtörte[13]). Mit Ausnahme der großen helleniſtiſchen Städte war Paläſtina ſeitdem judaiſiert; das Programm des Deuteronomiums von der Zentraliſation des Kultes in Jeruſalem war für kurze Zeit verwirklicht. Aber die Herrlichkeit dauerte nicht lange. Pompeius und Gabinius haben in den Jahren 63 und 57 die unterworfenen Gebiete von der Judenherrſchaft wieder befreit; nicht nur die helleniſtiſchen Städte (beſ. die der Dekapolis), ſondern auch die Provinz Samaria wurde wieder ſelbſtändig. Erſt damals iſt die Sekte der Samariter bei Sichem als eine eigene, vom Judentum losgelöſte Religionsgemeinſchaft entſtanden[14]). Dem Hohenprieſter Hyrkan II. blieben als eigentlich jüdiſche Bezirke nur noch die Gebiete von Jeruſalem, Gazara, Jericho, Amathus und Sepphoris, d. h. Judäa, Peräa und Niedergaliläa, wozu als judaiſiertes Gebiet noch Idumäa kam.

Die Verfaſſung der Judengemeinden war überall die traditionell ariſtokratiſche, d. h. an ihrer Spitze ſtanden als Vertreter der Gemeinde die Älteſten der Geſchlechter[15]) (die Gerusia, d. h. Senat), welche Verwaltung und Jurisdiktion[16]) ausübten. In größeren Orten bzw. Gemeinden geſchah dies durch beſondere, aus dem Kreiſe der Älteſten gewählte Beamte. Im allgemeinen waren in den damaligen helleniſtiſchen Reichen die Dörfer den Städten, kleinere Städte den größeren untergeordnet. Als Stadt (πόλις) im helleniſtiſchen Sinne galt in Judäa nur Jeruſalem, dem das übrige Judäa unterſtellt war[17]). Auf Judäa beſchränkte ſich die bürgerliche Gewalt der jeruſalemer Gerusia. Deren Vorſitzender war in helleniſtiſcher Zeit nicht mehr, wie noch im 5. Jhrh., ein weltlicher Präſident, ſondern der Hoheprieſter, deſſen Stellung als geiſtliches Oberhaupt der geſamten Judenſchaft mehr und mehr eine fürſtliche wurde[18]). Dies Prieſterfürſtentum war erblich, und zwar bis zum makkabäiſchen Aufſtand im alten Geſchlechte der Sadokiden[19]), ſeit deren Sturz im Geſchlechte der Hasmonäer, welche ſeit Simon den Titel Ethnarch, ſeit Alexander Jannai den Königstitel führten. Damit entwickelte ſich die nominell noch immer ariſtokratiſche Verfaſſung allmählich zur reinen Monarchie[20]), die erſt durch Pompeius wieder beſeitigt wurde. Auch in der Diaſpora, vor allem in den großen helleniſtiſchen Städten, bildeten die Juden ſelbſtändige Gemeinden, die mit mehr oder minder großen politiſchen Befugniſſen ausgeſtattet waren. An der Spitze ſtand

auch hier eine Gerusia als Gemeindevertretung und, aus ihrer Mitte gewählt, als eigentliche Verwaltungsbeamte der Gemeinde die Archonten. In Alexandria hatte die Judenschaft bis zur Zeit des Augustus sogar einen Ethnarchen. Hier, wie auch in Kyrene, bildete die Judenschaft einen selbständigen Kommunalverband. Sonst war die staatsrechtliche Stellung der Judengemeinden in den Großstädten meist die von Fremdengemeinden, ähnlich z. B. derjenigen der phönikischen oder ägyptischen Kaufmannsverbände in den fremden Städten, seltener die reiner Privatvereine. Ihrer Rechtsstellung nach waren die Juden demnach Metöken, d. h. Nichtbürger, die von der Leitung der städtischen Angelegenheiten ausgeschlossen waren. Nur ausnahmsweise hatten sie, wie in Alexandria, Kyrene, Antiochia, Ephesus und anderen ionischen Städten, das Bürgerrecht[21]). Gerade in diesen Fällen aber kam es leicht zu Reibungen zwischen ihnen und der übrigen Stadtbevölkerung; denn die Stadtverfassungen standen noch immer in vielfachem Zusammenhang mit den alten Stadtkulten. Gelegentlich ist es zu Tumulten des Großstadtpöbels gegen die Juden gekommen[22]). Dagegen ist von staatlichen Judenverfolgungen nicht die Rede[23]). Die Juden genossen unter den Ptolemäern und Seleukiden volle staatliche und religiöse Duldung, ja von manchen der Herrscher, bes. vielen Ptolemäern, sind sie ausdrücklich begünstigt worden. So war auch der Boden bereitet für eine nicht unbedeutende praktische und literarische Propaganda, welche manche Nichtjuden zur Teilnahme am jüdischen Gottesdienst und zu loserem Anschluß an die Gemeinden heranzog[24]). Man begreift das nicht nur aus der damals allgemein zunehmenden Neigung für orientalische Kulte, sondern im besondern aus dem religiösen Bedürfnis der Zeit nach monotheistischer und moralischer Läuterung der Religion.

---

1 Das Buch Ester setzt Juden in allen Provinzen des Perserreiches (3, 8), speziell in Susa (2, 5), voraus; das Buch Tobit erwähnt Juden in Ninive (1, 3), Rages (1, 14), Agbatana (3, 7; 6, 6; vgl. Jos. ant. X 264); Artaxerxes III. soll jüdische Kriegsgefangene in Hyrkanien am Kaspischen Meere angesiedelt haben (Euseb. Chron. ed. Schoene II 112 bei Sync. 486, 10). Über die Bekehrung der Dynastie von Adiabene zum Judentum vgl. Jos. ant. XX 17 ff. Über die große Zahl und Bedeutung der Juden in diesen Ländern vgl. Jos. ant. XV 39, XVIII 310–379 (Schicksale der Juden von Seleukeia am Tigris im 1. Jhrh. n. Chr.), vgl. auch II Mkk 8, 20. Man betrachtete sie später als die Nachkommen der 10 Stämme (Jos. ant. XI 133), bis schließlich die Sage sie in ein $1^1/_2$ Jahre entferntes „anderes Land" (Deut 29, 27) ausgewandert sein ließ (IV Esr 13, 45). Man stritt darüber, ob sie in messianischer Zeit wieder zurückkehren würden (m. Sanh. X 3; vgl. IV Esr 13, 45 ff.). | **2** In Antiochia sollen die Juden das Ansiedlungsrecht durch die Nachfolger des Antiochos Epiphanes erhalten haben (Jos. bell. VII 44). Etwas früher wird sich das Judentum wohl in den phönikischen Küstenstädten (Ptolemais, Tyrus, Sidon, Berytus) und in Mittelsyrien (Damaskus) verbreitet haben. | **3** Über die Ausbreitung auf den Inseln und in Griechenland zur Zeit Hyrkans II. unterrichtet I Mkk 15, 23; in römischer Zeit gibt es Judengemeinden in fast allen größeren Städten Griechenlands und Makedoniens (vgl. Philo und die Apostelgeschichte). | **4** Im Jahre 139 v. Chr. wurden Juden aus Rom vertrieben, weil sie „versucht hatten, die römischen Sitten durch den Kult des Zeus Sabazios (!) zu infizieren" (Valerius Maximus I 3, 2); das sind wohl nur jüdische Goeten. Besonders durch Pompeius (63) kamen viele jüdische Sklaven nach Rom; aber schon vorher scheint die Judenschaft daselbst nicht unbeträchtlich gewesen zu

sein (Cicero, pro Flacco c. 28). Ihr Quartier war in Trastevere, von wo sie sich später auch über andere Stadtteile verbreiteten. | **5** Jos. c. Ap. I 194; ant. XII 7–9; Arist. 12 f. Zur Zeit Philos (in Flaccum 6) betrug sie eine Million. | **6** Jüdische Militärkolonien: in der Perserzeit in Elephantine, später im Delta castra Judaeorum (Notit. dignit.) und τὸ Ἰουδαίων στρατόπεδον (Jos. ant. XIV 133; bell. I 191). Die Juden wurden besonders als Reiter, Schleuderer und Bogenschützen verwendet (Jos. c. Ap. I 200–204; vgl. ant. IV 91; III Mkk 6, 25). Jüdische Generäle unter den Ptolemäern vgl. Jos. c. Ap. II 49; ant. XIII 349 ff. | **7** Philo, in Flaccum 8. | **8** Nach Jos. c. Ap. II 44 soll schon Ptolemaios I. jüdische Ansiedler dorthin geschickt haben. Im übrigen vgl. Strabo (bei Jos. ant. XIV 115–118). | **9** Die Chronik rechnet durchweg mit den Stämmen Juda, Benjamin, Ephraim und Manasse (d. h. Judäa und Samaria), ev. noch mit Zebulun und Asser (d. h. Niedergaliläa) und Gad (d. h. Peräa) I Chron 9, 3; 12, 8 ff.; II Chron 15, 9; 30, 10 f.; 31, 1; sie setzt allerdings auch schon den Widerspruch der Samarier gegen die Ansprüche Jerusalems voraus (II 30, 10 f.). Auch das Buch Judit rechnet Samaria bis zur Ebene Jesreel zum jüdischen, dem Hohenpriester von Jerusalem unterstellten Gebiete. Auch an die pseudohekatäische Fabel kann erinnert werden, daß Alexander der Große den Juden das Samariterland geschenkt habe (Jos. c. Ap. II 43). — Die Bevölkerung in diesen nordisraelitischen Gebieten war allerdings durch Ansiedlung fremder Kolonisten stark gemischt (vgl. II Kön 17, 24 ff.; Esr 4, 2. 10 und die jüdische Bezeichnung der Samariter als „Kutäer"). Dem Israelitentum verlorengegangen waren die Jes 8, 23 aufgezählten Gebiete. | **10** Jes 11, 13; Esr 4, 1 ff.; Sir 50, 25 f. | **11** Über die Erbauung des von Hyrkan I. im Jahre 128 zerstörten Tempels auf dem Garizim besitzen wir nur die Josephuslegende, die den Bau in die Zeit Alexanders des Großen datiert. Vgl. Anm. 14. | **12** Die Samariter haben wie die Juden als Religionsschrift den Pentateuch, und zwar, abgesehen von kleinen tendenziösen Änderungen, in der Form der letzten jüdischen Redaktion. | **13** Jos. ant. XIII 256–258. 319. 397; Megillā 21. Kislēw; vgl. dazu auch I Mkk 13, 11. 48. | **14** Über die Zeit der Lostrennung der Samariter vom Judentum sind die Meinungen sehr geteilt. Die Anregung zu der im Text vertretenen späten Datierung verdanke ich einer mündlichen Äußerung von Alfr. Bertholet. Früher setzte man die Entstehung des Schismas meist in die Zeit Nehemias und brachte sie mit der Vertreibung des Hohenpriestersohnes, des Schwiegersohnes Sanballats, Neh 13, 28 f., zusammen. Diese Kombination macht schon die von Josephus (ant. XI 306 ff.) wiedergegebene jüdisch-hellenistische Legende, welche jedoch mit völliger Verwirrung der Chronologie die Geschichte in die Zeit Alexanders des Großen verlegt. Eine Datierung des samaritischen Schismas in die Zeit Nehemias ist nicht möglich, weil die letzte Redaktion des von den Samaritern anerkannten Pentateuchs jedenfalls jünger als Nehemia ist. Die Datierung in Alexanders Zeit stützt sich allein auf die erwähnte Legende, die kaum vor der römischen Kaiserzeit in den Kreisen des alexandrinischen Judentums entstanden ist. Auch was wir sonst aus hellenistischer Zeit über die Samariter bei Josephus erfahren, ist junge alexandrinische Überlieferung: Ptolemaios I. soll Leute aus Judäa und Samaria nach Ägypten verpflanzt haben; später seien unter deren Nachkommen in Ägypten Streitigkeiten entstanden über die Frage, ob man die Opfer nach Jerusalem oder nach dem Garizim schicken solle (ant. XII 7–10). Diese Nachricht mag richtig sein, beweist aber nur die Rivalität der beiden Kultstätten, kein eigentliches Schisma. Noch II Mkk 6, 1 f. nennt die beiden Heiligtümer nebeneinander. Wie gehässig freilich die Stimmung gegen die Sichemiten schon zu Anfang des 2. Jhrh.s in den klerikalen Kreisen Jerusalems war, zeigt Sir 50, 25 f., und Hyrkan I. hat daraus später die Konsequenz gezogen. — Einen neuen Tempel haben die Samariter in römischer Zeit auf dem Garizim nicht wieder gebaut (vgl. Jos. ant. XVIII 85–89; Ev. Joh 4, 20 f.). Die Feindschaft zwischen den beiden Bruderkonfessionen war um so leidenschaftlicher, weil beide die echte Tradition, die allein legitime Kultstätte und das echte aaronitische Priestertum für sich in Anspruch nahmen. Daß die Samariter nur den Pentateuch als Religionsschrift anerkannten und die übrigen Bücher der Juden verwarfen, erklärt sich daraus, daß die Hagiographen zu Ende des 2. Jhrh.s als Sammlung noch nicht bestanden, die Geschichts-

und Prophetenbücher aber eine für die Samariter unerträgliche antiephraimitische Tendenz zeigten. | **15** Vgl. z. B. Judit 6, 16. 21; 7, 23; 8, 10; 10, 6; 13, 12. | **16** Lokalgerichte Suf 5; Mt 5, 22; 10, 17; Mr 13, 9; Jos. bell. II 273; sie bestanden aus mindestens 7 Personen (Jos. ant. IV 214. 287; bell. II 571; Megillā 26a), in größeren Orten angeblich aus 23 Personen (m. Sanh. I 3). | **17** In Galiläa später ähnlich Sepphoris oder Tiberias. | **18** Gen 14, 18: Melchisedek als Prototyp der jerusalemer Priesterfürsten. Ps 110 bezieht sich auf einen Hohenpriester dieser Zeit, vielleicht einen mit Namen Simon. – Ähnliche Priesterfürsten gab es z. B. in Sidon und in Chalkis am Libanon, ferner in Pessinus und sonst in Kleinasien. | **19** Die Liste der Hohenpriester seit Alexander gibt Josephus (ant. XI 347; XII 43f.; 157 f.; 224 f.; 237–239. 385; vgl. noch Aristeas und Pirkē 'Ābōt I 2), doch ist ihre Vollständigkeit und Richtigkeit zweifelhaft. Sicher falsch ist die Anknüpfung der Reihe an Jaddua', der in Wahrheit schon um 400 lebte. Als Sadokiden nennt Josephus: Onias I., Simon I. den Gerechten, Eleazar, Manasse, Onias II., Simon II., Onias III., Jesus (Jason) und Menelaos. Der Sohn des letzten Onias, Onias IV., wanderte nach Ägypten aus und gründete dort den Tempel von Leontopolis (vgl. § 63 Anm. 12). Nichtsadokide war Jakim (Alkimos) ant. XII 385. | **20** Die Juden empfanden die hasmonäische Monarchie später als etwas ihrer Tradition Widersprechendes (Jos. ant. XIV 41; vgl. Diod. XL 2 ed. Müller). | **21** In Alexandria behaupteten sie, das Bürgerrecht schon durch Alexander, in den ionischen Städten schon durch Seleukos I. erhalten zu haben. Wahrscheinlich ist das antedatiert. | **22** Vgl. § 52 Anm. 17. Auch die Esterlegende setzt Feindschaft der heidnischen Umgebung gegen die Juden voraus. | **23** Die Feindschaft des Ptolemaios VII. gegen die Juden hatte parteipolitische Gründe (Jos. c. Ap. II 53 ff.). Die Physkonlegende ist im 3. Makkabäerbuche mit historischen Nachrichten über Ptolemaios IV. kombiniert. – Die einzige wirkliche Verfolgung der jüdischen Religion war die durch Antiochos IV. Epiphanes. | **24** Ein ähnlicher Anhang findet sich bei den Isisgemeinden (Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 7). Völliger Übertritt zum Judentum durch Annahme der Beschneidung (vgl. Judit 14, 10) wird sehr selten gewesen sein.

§ 76. Die Seleukidenherrschaft und die nationale Erhebung gegen sie unter den Hasmonäern

Mitten zwischen diesen geistigen Strömungen, die vom Westen und Osten eindrangen, hat das Judentum um seine Existenz als selbständige Religion und Kultur kämpfen müssen. Dieser Kampf vollzieht sich im 2. Jhrh. Es ist die Zeit, in der Rom im Begriff steht, seine Herrschaft im Orient aufzurichten.

Antiochos III., dem Großen, war es gelungen, den Ptolemäern ihre Besitzungen in Vorderasien zu nehmen; auch Palästina kam jetzt unter seleukidische Herrschaft (198). Damit entstanden politische Parteiungen, die zugleich die bis dahin schlummernden religiösen Gegensätze aufweckten[1]). Die ptolemäische Regierung hatte nie das Bestreben gehabt, ihren Untertanen die griechische Kultur aufzuzwingen, sondern hatte den einzelnen Volksstämmen und Religionen ihre Sonderheiten gelassen; darum hatte sie die konservativ Gesinnten Jerusalems, vor allem die Menge des gläubigen Volkes, auf ihrer Seite. Anders die Seleukiden, die von jeher eifrige Förderer der Hellenisierung des Orients gewesen waren. Sie fanden den Beifall aller freisinnigen jüdischen Kreise, die des gesetzlichen Ritualismus müde waren. Es bildete sich ein Reformjudentum, dessen Führer das seit der Perserzeit mächtige Geschlecht der Tobiaden war[2]). Ein persönlicher

Streit der jüdischen Großen um die Vormacht brachte schon unter Seleukos IV. die Gegensätze ans Licht: der Tobiade Simon hatte den antiocheniſchen Hof, dessen Kasse stets leer war, auf die Tempelgelder zu Jerusalem aufmerksam gemacht, aber der Angriff Heliodors auf den heiligen Schatz war durch den Hohenpriester Onias III. verhindert worden. Während sich dadurch die Gegensätze in Jerusalem steigerten, wurde der indolente Seleukos IV. durch Heliodor ermordet; sein Nachfolger wurde der geniale, aber exzentrische Antiochos IV. Epiphanes. Alte seleukidische Tradition aufgreifend, begünstigte er das dem Hellenismus zuneigende Reformjudentum. Aber während sich die jüdischen Parteien bei Hofe verklagten, stellte sich der Bruder des Onias, Jason (Jesus), an die Spitze der hellenistisch Gesinnten und erlangte durch Bestechung des Hofes im Jahre 175/74 die Hohenpriesterwürde; er baute ein Gymnasium in Jerusalem und erwarb der Stadt das antiocheniſche Bürgerrecht. Damit war die Verpflichtung zum Gesetz aufgehoben. Zwar fehlte es nicht an einer starken Opposition, aber der Hellenismus wurde doch Mode. Das steigerte sich noch, als der Tobiade Menelaos, bisher Jasons rechte Hand, durch größere Geldversprechungen das Hohepriestertum an sich brachte. Wegen Zahlungsunfähigkeit an den Hof zitiert, stiftete dieser den Andronikos an, den noch in Daphne weilenden Hohenpriester Onias zu ermorden.

Das geschah im Jahre 170. Während Antiochos im folgenden Jahre gegen Ägypten zog, brach in Jerusalem ein Volksaufstand gegen den von Menelaos als Stellvertreter zurückgelassenen Lysimachos aus; Lysimachos wurde erschlagen. Der König zog die Jerusalemer zur Rechenschaft und ließ drei zu ihm geschickte Gesandte hinrichten. Er kam dann selber nach Jerusalem, ließ sich von Menelaos in den Tempel führen und plünderte diesen gründlich. Eine Besatzung unter dem Phryger Philippos wurde nach Jerusalem gelegt und eine gleiche auf den Garizim; denn nicht nur gegen Jerusalem, sondern gegen das gesamte Judentum richtete sich das Vorgehen des Königs.

Zur vollen Durchführung seiner Bestrebungen aber kam es erst 168. Durch das Eingreifen der Römer war er zur Räumung Ägyptens gezwungen worden. Wütend über diese Demütigung, ließ er seinen Grimm an den rebellischen Untertanen aus. An einem Sabbat drang sein Regimentskommandeur Apollonios in Jerusalem ein und richtete ein wildes Blutbad an, riß die Stadtmauern nieder und baute auf dem Hügel der alten Davidsstadt als neue hellenistische Siedelung eine Burg (Akra), die er durch heidnische Ansiedler verstärkte. Dann erließ er (im Hochsommer 168) jenes berüchtigte Edikt, durch welches der jüdische Kult (einschließlich des sichemitischen) bei Todesstrafe verboten wurde. Der Tempel von Jerusalem wurde dem Zeus Olympios[3]), der zu Sichem dem Zeus Xenios[4]) geweiht, Ausschweifungen und Gelage fanden an heiliger Stätte statt, allmonatlich wurde der Geburtstag des Königs gefeiert. Alle jüdischen Bräuche wurden abgeschafft, Reinheits- und Speiseriten, Sabbatruhe und Beschneidung; die Gesetzbücher wurden verbrannt, ihre Besitzer hingerichtet.

Aber die Menge des gläubigen Volkes, vor allem auf dem Lande, leistete passiven Widerstand. Man flüchtete in die Einöden der Felsen und

der Wüste. Dann brach die Empörung offen hervor. An ihrer Spitze stand der greise Priester Mattathias in Modeʿin mit seinen fünf Söhnen. Nach glücklichen Kämpfen, während deren Mattathias starb, gelang es dem streitbaren Judas Makkabaios[5]) im Jahre 165, den 3½ Jahre lang entweihten Tempel wieder zu besetzen und vom Götzendienst zu reinigen[6]). Im Jahre 163/62, nach dem Tode Antiochos' IV., wurde ein Abkommen getroffen, welches den Juden die alte Religionsfreiheit wieder gewährte und einem legitimen Aaroniden Alkimos das Hohepriestertum übertrug. Judas aber war nicht mehr gewillt, sich unter die seleukidische Macht zu beugen. Neue schwere Kämpfe entspannen sich mit Antiochos V., in denen Judas 161 fiel. Erst der allmähliche Verfall des Seleukidenreiches ermöglichte es seinen Brüdern Jonatan und Simon, das Joch der Fremdherrschaft ganz abzuschütteln. Durch kluge Politik erlangten sie das Hohepriestertum und Fürstentum über Judäa, dessen erblicher Besitz dem Simon im Jahre 142 vom Volke feierlich bestätigt wurde. Schon Jonatan und Simon hatten die Grenzen ihrer Herrschaft über Judäa ausgedehnt, ihre Nachfolger Hyrkan I., Aristobul I. und Alexander Jannai setzten die Eroberungen fort, bis Alexander am Ende Herr fast über das ganze West- und Ostjordanland war.

Dieser plötzliche nationale Aufschwung der jüdischen Macht war von Anfang an getragen von der religiösen Idee, nach welcher Israel Anspruch hatte auf das gelobte Land von Dan bis Beerseba. Deshalb haben die Hasmonäer bis zu Alexander mit ihrer Eroberung eine gewaltsame Mission an den Unbeschnittenen und den Kampf gegen die Rivalen in Sichem verbunden[7]). Kein Wunder, daß in die Schilderungen dieser Zeit messianische Klänge sich weben[8]). Die religiöse Propaganda, auch außerhalb Palästinas, nahm zu. Das Gefühl für das Eigene der nationalen und religiösen Überlieferung des Judentums erstarkte.

Damit wurde indes auch der Widerspruch immer fühlbarer, in dem die weltliche Politik der Hasmonäer zur jüdischen Religion stand: das immer mehr monarchische Regiment[9]), eine weltliche Hofhaltung, diplomatischer Verkehr mit anderen Staaten, Kriegführung mit fremden Söldnern, seit Alexander Jannai[10]) auch der Königstitel, dazu die üblichen höfischen Verbrechen und Laster, — all das mußte das Volksempfinden tief verletzen. Schon unter Hyrkan I. und erst recht unter Alexander brachen erbitterte Aufstände im Volke aus, die nur mit blutiger Gewalt niedergeschlagen wurden[11]). Als Wortführer dieser der Monarchie feindlichen Stimmung erscheinen unter Alexandra die Pharisäer[12]). Alexandra schloß, um dem Bürgerkrieg ein Ende zu machen, mit ihnen Frieden und unterwarf sich ihren Einflüssen[13]). Ein wirklicher Friede aber war auch dies nicht; denn als nach ihrem Tode ihre Söhne Aristobul II. und Hyrkan II. um die Herrscherwürde stritten, verlangte das Volk von Pompeius die Beseitigung der Königsherrschaft und die Wiederherstellung der alten hierokratischen Verfassung[14]).

---

1 Über die Vorgeschichte des Makkabäeraufstandes besitzen wir die kurze Darstellung bei Jos. bell. I 31 – 35, die aus Nikolaos von Damaskus stammt und viel-

leicht auf Poſeidonios (d. h. Polybios) zurückgeht, und daneben die ausführliche, aber vielfach rhetoriſch übertreibende des II. Makkabäerbuches, die aus Jaſon von Kyrene geſchöpft iſt. Das I. Makkabäerbuch beginnt ſeine Darſtellung erſt mit dem Einfall des Antiochos IV. in Judäa im Jahre 170; ſeine Darſtellung iſt volkstümlich-erbaulich. | **2** Anſprechend iſt die Vermutung H. Greßmanns und Ed. Meyers, daß die Tobiasſöhne Nachkommen des bekannten von Nehemia einſt aus Jeruſalem verjagten Tobia waren. Jener Tobia, den Nehemia den „ammonitiſchen Knecht" nennt (Neh 2, 19; 3, 35, 4, 1; 6, 12–19; 13, 4ff.), war offenbar ammonitiſcher Herkunft und mit dem Prieſteradel Jeruſalems verſchwägert, ebenſo wie die Tobiaden der helleniſtiſchen Zeit; wenn ſich der Tobiade Hyrkanos im Ammoniterlande in ʿArāḳ el-ʾemīr ſein Schloß baut (Jos. ant. XII 228ff.), ſo war hier offenbar der alte Sitz des Geſchlechtes; vgl. auch den Namen Tobia, der dort zu beiden Seiten der Höhle in den Felſen eingehauen iſt. | **3** „Idol des Himmels" (šiḳḳūṣ šāmaim), wofür Dan 11, 31; 12, 11 ſagt: šiḳḳūṣ šōmēm (Idol der Verwüſtung) oder mešōmēm (des Verwüſters). | **4** II Mkk 6, 2 oder Zeus Hellenios (Jos. ant. XII 257ff.). | **5** Makkabaios (maḳḳābī = Hämmerer) iſt Beiname des Judas. Man hat ſich gewöhnt, danach das ganze Geſchlecht der Hasmonäer zu bezeichnen. | **6** Um die Zeit der Winterſonnenwende (25. Kislev 165) wurde die Tempelweihe gefeiert und das Opferfeuer wieder angezündet (I Mkk 4, 52ff.; II Mkk 10, 3. 6ff.). Dies Feſt der Tempelweihe (ḥanukkā) oder „Lichtfeſt" (Jos. ant. XII 325) iſt nach Wellhauſen eigentlich das von den Juden übernommene Dionyſosfeſt (II Mkk 6, 7). Auch ein anderes Feſt, Pūrīm, haben die Juden damals offenbar aus einer fremden Religion übernommen (vgl. das Buch Eſter). | **7** Idumäer Jos. bell. I 63, ant. XIII 257; Pella ant. XIII 397; Ituräer ant. XIII 319. – Zerſtörung des Tempels auf Garizim bell. I 63, ant. XII 255. | **8** Vgl. I Mkk und Teſtam. | **9** Schon im Elohiſten (weniger in der deuteronomiſtiſchen Schicht) bahnt ſich eine königsfeindliche Stimmung an; im Prieſtergeſetze hatte die Figur des Königs keinen Raum mehr. Gott iſt König („Theokratie"); menſchliches Königtum wird als ein Stück Heidentum empfunden. Das Endgericht ergeht über das Heer der Höhe und die Könige der Erde (Jeſ 24, 21). Dieſe Stimmung bricht nach dem kurzen nationalen Rauſch der makkabäiſchen Erhebung wieder hervor. | **10** So nach den Münzen und nach Strabo XVI 2, 40; nach Joſephus (bell. I 68, ant. XIII 301) ſoll ſchon Ariſtobul I. den Königstitel angenommen haben. | **11** bell. I 67. 88–98. Nach der ſpäteren, in der Archäologie des Joſephus bereits mitgeteilten Legende (ant. XIII 291f.) ſoll man Hyrkan I. die Illegitimität ſeines Hohenprieſtertums vorgeworfen haben. | **12** Die Darſtellung des Joſephus in ant., die auf einen jüdiſchen Bearbeiter des Nikolaos zurückgeht, hat dieſe Zuſammenhänge bereits legendenhaft entſtellt: die gelehrte Schullegende, aus der auch die talmudiſchen Geſchichtsvorſtellungen erwachſen ſind, läßt die Phariſäer bereits in den Bürgerkriegen Hyrkans I. und Alexanders als die eigentlichen Führer erſcheinen (ant. XIII 398ff.) und erklärt die Entſtehung des ganzen Zwiſtes aus einem Übertritt Hyrkans I. von der phariſäiſchen zur ſadduzäiſchen Schule (ant. XIII 288–298, vgl. b. Kiddūšin 66a). | **13** bell. I 110–114. Die Legende führt dieſen Entſchluß auf den Rat des ſterbenden Alexanders zurück (ant. XIII 398ff.). | **14** ant. XIV 41.

§ 77. Tempel und Synagoge

Die helleniſtiſche Zeit iſt eine Übergangszeit, in der Altes abſtirbt und Neues im Werden iſt. Die alten Formen der Kultusreligion beſtanden fort, ja ihr Glanz ſteigerte ſich womöglich noch. Mit dem Anwachſen der Diaſpora wuchs die Bedeutung des Tempels und ſeiner Prieſterſchaft[1]). Unzählige Scharen von Pilgern ſtrömten zu den Feſten, beſ. zum Paſſah, nach Jeruſalem[2]). Selbſt Fremde verſäumten nicht, den Tempel zu beſuchen und dort zu opfern[3]). Überall in der Judenſchaft zahlte man die Tempelſteuer von $^1/_2$ Schäkäl[4]) und hatte ſo Anteil an den Gnaden der von den

Tempelpriestern dargebrachten Opfer. Große Bedeutung hatten noch immer die Privatopfer, d. h. vor allem die auf Grund von Gelübden dargebrachten Dankopfer, dazu alle die mannigfachen Abgaben[5]). Regelmäßige Teilnahme am Kult war freilich nur für die Jerusalemer möglich. Vor allem zum Morgenopfer, unter Umständen auch zum Abendopfer, ja selbst dreimal am Tage fanden die Frommen sich im Tempelhofe ein, um andächtig dem Opfer zu assistieren, dem Gesang der levitischen Sänger zu lauschen und den Segen des Priesters zu empfangen[6]). Feste liturgische Formen bildeten sich aus, Verwendung bestimmter Psalmen an den einzelnen Wochentagen und Festtagen, zum Morgenopfer, zur Azkara, zum Dankopfer usw.[7]), doxologische Worte des Priesters, Responsion der Gemeinde durch Amen und Halleluja[8]). Dabei verschob sich für den Laien das Schwergewicht des Kultes mehr und mehr auf dessen geistige Seite, Gebet, Danksagung, Lobpreis, während die Opferhandlung nur noch als Symbol dieses geistigen Kultes erschien[9]).

Zugleich tritt in dieser Zeit als neuer Faktor im Kulte die Belehrung der Laien aus dem Gesetze Moses hervor[10]). Priester bzw. Leviten verlesen, während die versammelte Gemeinde sich ehrfürchtig erhebt, aus dem Gesetz, geben zu diesen abschnittweisen Vorlesungen erläuternde Belehrungen und schließen die andächtige Feier durch Lobpreis, dem die Zuhörer durch Amen respondieren, und durch Gebet eines Vorbeters[11]). Was der Chronist in dieser Weise mehrfach beschreibt, ist deutlich das Vor- und Urbild des Synagogalgottesdienstes, der offenbar nichts anderes ist als eine Übertragung der im Tempel ausgebildeten liturgischen Formen auf die Synagoge unter Weglassung des Opfers[12]). Die Synagoge ist eine Schöpfung der Diaspora; die Synagogalgemeinde deckte sich mit der bürgerlichen Gemeinde, deren Eigentum auch das Synagogengebäude war. Seit dem 3. Jhrh werden Synagogen erwähnt[13]), in römischer Zeit sind sie überall in Palästina und in der Diaspora vorhanden. Der Synagogalgottesdienst fand an jedem Sabbat statt, ebenso an den Festtagen, deren liturgische Feiern gleichfalls den Diasporaverhältnissen angepaßte Nachbilder der in Jerusalem begangenen Feiern waren[14]).

---

1 Vgl. bes. Sir 45, 6ff.; 50, 5ff; Arist 84ff.; aber auch Daniel, Jubil, Testam, Ps Salom, II Mkk, III Mkk. — Vgl. auch die Sitte des Betens nach Jerusalem hin III Esr 4, 58; Tob 3, 11; Dan 6, 11. | **2** Zu den Wallfahrten vgl. Ps 122; Tob 1,6; 5,14; zu der Menge der Opfer an den Festen vgl. Arist 89; zur Menge der Festpilger vgl. Philo de mon. II 1; Jos. bell. VI 423ff.; AG 2. | **3** Opfer von Fremden im Tempel vgl. schon I Kön 8, 41–43; ferner die Legenden über Alexander (Jos. ant. XI 336), Ptolemaios III. (c. Ap. II 48), Ptolemaios IV. (III Mkk 1,9), Heliodor (II Mkk 3, 35), Antiochos V. (II Mkk 13, 23), Antiochos VII. (ant. XIII 242); Weihgeschenke von Fremden: Ptolemaios II. (Aristeas 51ff.), Ptolemaios III. (c. Ap. II. 48) u. a. (II Mkk 2, 13; 3, 2; 5, 16; 9, 16; ant. XIII 78). Opfer für die heidnische Obrigkeit ant. XII 140; I Mkk 7,33 (vgl. schon Esr 6, 9f.). | **4** Didrachmensteuer, vgl. Mt 17, 24. | **5** Vgl. I Mkk 3, 49; Tob 1,6.7; Weihgeschenke Judit 16, 20. | **6** Vgl. Sir 50, 20f. | **7** Vgl. die Psalmenüberschriften: zum Sabbat (Ps 92), zum Vorsabbat (Ps 93 LXX), zum Sonntag (Ps 24 LXX), zum Montag (Ps 48 LXX), zum Mittwoch (Ps 94 LXX); nach talmudischer Überlieferung Ps 82 zum Dienstag, Ps 81 zum Mittwoch, und zwar stets beim Morgenopfer zur Weinspende; Ps 113–118 (das große

Hallel) zu den großen Festen, Neumond und Tempelweihe; zur Tempelweihe Ps 30, zu Neujahr Ps 47. Zur Azkara (d. h. Darbringung des Duftteils vom Speisopfer) Ps 38. 70; zum Dankopfer (Ps 100), bei welchem nach Jer 33, 11 die übliche Formel war: „Jahve ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich." Viele Psalmen sind von vornherein liturgische Kompositionen. | **8** Vgl z. B. Ps. 106, 48; 136; I Chron 16, 36; II Chron 29, 28; Esr 3, 10f. | **9** Betont wird oft die Wertlosigkeit des bloßen Opferdienstes (Prov 21, 3; Sir 7, 9; Judit 16, 17); die rechten Opfer sind das Halten der Gebote, Mildtätigkeit, Gerechtigkeit (Sir 32, 1–5); die Opfer sind nur nötig um des Gebotes willen (Sir 32, 6). | **10** An sich ist die Belehrung der Laien durch die Priester natürlich alt (vgl. z. B. Dt 33, 10); neu ist die Belehrung aus dem geschriebenen Gesetzbuch im Rahmen der Kultversammlung. | **11** Die ersten Andeutungen dieser Sitte sind wohl Dt 31, 11 (Jos 8, 34f.), wonach alle 7 Jahre zu Laubhütten das Gesetz vorgelesen werden soll (vgl. auch Neh 8, 18). Festere liturgische Formen der Feier sind bereits II Chron 17, 7–9 Neh 8, 1ff vorausgesetzt. Der Vorleser steht auf einem Podium (Neh 8, 4), die Versammlung hört stehend zu (Neh 8, 5), zuletzt folgt Lobpreis der Leviten und das Amen der Versammlung (Neh 8, 6). Abschnittweises Lesen mit Erklärung (Neh 8, 8). — | **12** Über den Gang des Synagogalgottesdienstes sind wir erst aus späteren Quellen unterrichtet: er begann später mit dem Sᵉma' und dem vom Vorbeter (nach Jerusalem hin) gesprochenen Gebete, dem die Gemeinde respondierte; dann folgte die Lektion aus der Tora (später auch aus den Propheten) und darauf der erklärende Vortrag (dᵉrāšā) durch irgendein Gemeindeglied (bes. Schriftgelehrte), zuletzt der Segen, der womöglich von einem Priester gesprochen wurde. Gerade letzterer zeigt am deutlichsten, daß der Synagogalgottesdienst ein Nachbild der Tempelfeier war. | **13** Die erste Erwähnung einer Synagoge in Ägypten findet sich auf einer Inschrift (C. Inscr. Lat. III suppl. I 6583), welche aus der Zeit des Ptolemaios III. (247–222) stammt. Ein Papyrus vom Jahre 217 erwähnt neben der Synagoge von Alexandronesos im achmimischen Gau auch ihren νακόρος. In Antiochia wird eine Synagoge zuerst unter den Nachfolgern des Antiochos IV. erwähnt (Jos. bell. VII 44). Vgl. ferner die Synagoge in Ptolemais (III Mkk. 7, 20). | **14** Festfeiern in der Diaspora vgl. II Mkk 1, 9. 18; 2, 16; 6, 36.

§ 78. Religiöse Pflichten

Seit der Perserzeit war das Judentum unter dem konservativen Einfluß der Priesterschulen immer mehr zur Religion der Observanzen geworden. Immer wichtiger für die Frömmigkeit wurde die sorgfältige Beobachtung der von den Priestern formulierten Regeln in Kult und Sitte, Recht und Moral. Da waren die Vorschriften über die Festfeiern und das Halten der Sabbate, die Reinheitsregeln beim Essen[1]) und zur Vermeidung ritueller Verunreinigungen[2]), die Sitten der Beschneidung und der religiösen Abzeichen, die Verpflichtung zu den mannigfachsten Steuern an den Klerus, die Pflichten im 7. Jahre u. a. So verband sich auch das Privatleben des Laien mit einer Menge von Handlungen, die in Beziehung zur Religion standen. Das Halten der vorgeschriebenen Satzungen und Gebote wird der eigentliche Inhalt der Religion. Zu diesen Geboten gehörten natürlich auch die moralischen, ja diese nahmen im Alltagsleben des Frommen die erste Stelle ein, ohne daß freilich ein klarer Wertunterschied zwischen dem Rituellen und Moralischen gemacht wurde; denn auch die moralischen Pflichten bezog man weniger auf die Gesinnung, als auf das Handeln, und Ritus und Moral waren gleicherweise göttliche Anordnungen.

Bei alledem zeigt sich in dieser Zeit ein immer zunehmender Eifer in der Betätigung der Frömmigkeit, und zwar für den Laien nicht so sehr im

Opferweſen, an dem der fern vom Tempel Wohnende nur in beſchränktem Maße teilnehmen konnte[3]), als beſonders in der Übung des Gebetes, welches zu regelmäßigen Tageszeiten[4]), mit der Wendung nach Jeruſalem hin[5]), verrichtet wurde und deſſen zunehmende Länge und Formelhaftigkeit bemerkenswert iſt[6]). Begleitet iſt das Gebet häufig vom Faſten[7]). Unter den moraliſchen Handlungen ſteht obenan die Sitte der Mildtätigkeit gegen Arme, das Almoſengeben[8]).

Alle dieſe Betätigungen der Frömmigkeit galten als Beobachtung der göttlichen Geſetze, deren ſchriftliche Aufzeichnung das Geſetz Moſes war. Doch iſt dieſe Frömmigkeit der Obſervanzen im 3. und 2. Jhrh. noch nicht an das geſchriebene Pentateuchgeſetz gebunden, ſondern beruht im weſentlichen auf der lebendigen Sitte und ihrer Beeinfluſſung durch die mündliche Belehrung der Prieſter und Theologen. Die peinliche ſchriftgelehrte Auslegung des Geſetzbuches und der Zwieſpalt, der dadurch zwiſchen der Frömmigkeit der Gelehrten und der Laien entſtand, liegt dieſer Zeit noch fern, und die Befolgung des Geſetzes erſcheint nirgends in der Literatur als Laſt, ſondern immer nur als Freude[9]).

---

1 In der Diaſpora ſpielt beſonders die Enthaltung vom Schweinefleiſch eine Rolle. | **2** Doch iſt das Judentum der vorrömiſchen Zeit noch nicht ängſtlich im Verkehr mit Nichtjuden, auch nicht mit Bezug auf die Tiſchgemeinſchaft (vgl. Ariſteas). Das zeigt auch der Militärdienſt der Juden unter den Ptolemäern und vieles andere. | **3** Das Privatopfer tritt immer mehr an Bedeutung zurück; ſogar in den Pſalmen wird ſchon manchmal betont, daß Lobpreis und Gebet der beſte Teil des Opfers, ja beſſer als Opfer ſei und Jahve am Opfer an ſich kein Gefallen habe (Pſ 40, 7; 50, 9ff.; 51, 18f.; 141, 2). Ähnlich urteilen die meiſten Schriftſteller der Zeit: Moral und Gottesfurcht ſind beſſer als Opfer, ſind das rechte Opfer (vgl. Prov 21, 3; Sir 32, 2–5; Judit 16, 17); das Opfer rechtfertigt ſich ſchließlich nur noch, „weil es geboten iſt" (Sir 32, 6f.). Gewarnt wird vor übereiltem Gelübde (Sir 18, 23; Koh 5, 1. 4f.). Auch die jüdiſche Diaſpora denkt ſo (z. B. Ariſteas 234). | **4** Vgl. Pſ 55, 18; Dan 6, 11; Judit 12, 6. | **5** Dan 6, 11. | **6** Vgl. Neh 1, 5–11; 9, 6–37; Jon 2, 2–10; Dan 9, 4–19; Sir 51, 1–12; Judit 9, 2–14; 13, 4–5; 16, 2–18; Tob 3, 1–6. 11–15; 8, 5–7; 13, 1–15; Gebet Aſarjä, Lobgeſang der 3 Männer, Gebet Manaſſes, Zuſ. zu Eſter. | **7** Öffentliches gemeinſames Faſten als Ausdruck der Buße und Reue am Verſöhnungstage; ferner II Chron 20, 3; Esr 8, 21; Judit 4, 11. 13; I Mkk 3, 47; II Mkk 13, 12; Eſter 4, 15f.; Faſten Einzelner Esr 10, 6; Neh 1, 4; Sir 31, 31; Tob 12, 8. | **8** Tob oft; Eſter 9, 22; Sir 4, 10; 7, 10. 32; 16, 14; 17, 22 uſw. | **9** Dies iſt die Stimmung dem Geſetze gegenüber im Pſalter (19, 8ff.; 37, 30f.; 40, 9; 119), wie auch in der geſamten Weisheitsliteratur (vgl. Prov, Sir). Sie bedeutet keine Erweichung gegenüber dem Standpunkt der Zeit Nehemias, deren Auffaſſung vom Geſetz ſich mit der ſpäteren ſchriftgelehrten Auffaſſung der Phariſäer noch nicht deckt.

§ 79. Frömmigkeit und Moral

Mit der Steigerung des religiöſen Eifers geht, wie in allen Perioden der Auflöſung, auch im Judentum dieſer Zeit eine innere Zerſetzung des Glaubens Hand in Hand. Der monotheiſtiſche Gedanke iſt die anerkannte Vorausſetzung der jüdiſchen Religion. Der alte Name des Nationalgottes, Jahve, verſchwindet mehr und mehr aus dem Gebrauch[1]); man redet nur noch von Gott[2]) oder dem Herrn[3]), dem Gotte oder Herrn des Himmels,

dem Herrn der Herren, König der Könige[4]), Gott der Götter; er ist der Höchste, der Lebendige, der Heilige, Große, Allmächtige u. ähnl. Die Heidengötter sind nichts oder erscheinen degradiert zu untergeordneten Geisterwesen, Dienern Gottes[5]) oder Dämonen[6]). Er allein ist Schöpfer von Himmel und Erde[7]) und wird am Ende des Weltlaufs über alle noch widerstrebenden Mächte siegreich triumphieren. Neben diesen universalen Gottesgedanken stellt sich der Gedanke an den Gott Israels, des Volkes der Erwählung: mit den Vätern schloß Gott den Bund; an Abraham knüpft sich die Beschneidung, an Mose das Gesetz, an David die Verheißung der Herrschaft. Hier erscheint Gott als Retter und Erbarmer, voller Güte und Wahrheit. Aber diese Gedanken verblassen doch in der Frömmigkeit der hellenistischen Zeit vor dem Gefühle der Hoheit und Macht Gottes, dessen Transzendenz und Unnahbarkeit stark empfunden wird[8]). Man nennt Gott wohl den Vater, aber meint auch damit meist den König und Herrn[9]). Die Grundstimmung der Religion ist nicht mehr Vertrauen, sondern Furcht; auch wenn immer geflissentlicher die Güte, Langmut, Geduld Gottes betont wird, so ist doch die fröhliche Zuversicht, die unmittelbare Freude in Gott geschwunden. Typisch werden in der Literatur die massenhaften Bußgebete und Sündenbekenntnisse[10]), deren Motiv aber meist die äußere Not ist. Das Leiden des Einzelnen und die Vergänglichkeit des Menschenlebens werden die Probleme, mit denen man sich abquält, ehe man den Gedanken einer jenseitigen Vergeltung zu Hilfe ruft[11]). So ist die Stimmung bei vielen, und zwar bei aufrichtig Frommen dieser Zeit, Resignation, Verzweiflung, Skepsis[12]). Andere helfen sich mit dem Gedanken der erziehenden Gerechtigkeit Gottes, der auch dem Frommen Leiden zur Züchtigung und Zurechtweisung schickt[13]). Denn auch den Frommen erfüllt ein tiefes Mißtrauen gegen das eigene Können, ein Gefühl sittlicher Schwäche und Unwürdigkeit gegenüber dem allmächtigen und heiligen Gott. Pessimistisch beurteilt man das menschliche Wesen, dessen natürlicher Trieb zur Sünde neigt[14]); Buße und Bekehrung werden darum Grunddaten des religiösen Lebens, auch des Frommen[15]). Aber der Glaube an die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber dem göttlichen Gesetz bleibt unbestritten. Die allgemeine Grundrichtung des Lebens scheidet die Menschen trotz allem in Fromme und Sünder, Gesetzestreue und Verächter der Gebote. Gerade hier bewahrt die jüdische Frömmigkeit auch in dieser Zeit am stärksten ihren partikularen Charakter. Die Ethik behält eine synagogal-gesetzliche Beschränktheit[16]), indem neben gewissen Grundforderungen ethischer Art doch die Befolgung ritueller Zeremonien wesentlich bleibt, und obwohl in der Weisheitsliteratur und in den Sprüchen der älteren Schriftgelehrten vielfach versucht wird, die Regeln des Handelns als ein Ganzes der Lebensführung zu begreifen[17]), gelangt man doch nicht zu einer voll humanen Ethik. Die Vorschriften halten sich meist in negativer Form. Der Grundzug der Moral ist nüchterne Klugheit und Maßhalten; empfohlen wird Gerechtigkeit und Billigkeit, Güte und Hilfsbereitschaft, Demut, Friedfertigkeit, Geduld und Genügsamkeit[18]), dies alles aber immer vorwiegend gegen den Volks- und Glaubensgenossen. Dabei hält sich in der Volksfrömmig-

keit der eudämonistische Glaube an die diesseitige Vergeltung, während die aus den gebildeten Kreisen stammende Spruchliteratur der Moral gern eine praktisch-utilitarische Motivation zu geben pflegt[19]). Die feineren sittlichen Pflichten, die gerade in dieser Literatur gern behandelt werden, stehen für das Durchschnittsempfinden außerhalb des Gesetzes und erhalten daher später, je mehr das Verhältnis am Gesetze gemessen wird, den Charakter überschüssiger Leistungen, die eines besonderen Lohnes würdig sind[20]). Heroisch ist diese Moral im allgemeinen nicht; sie wurde es erst, wo es einzutreten galt für das Ganze der Religion, den Glauben der Väter[21]).

---

1 Der Gebrauch des Namens Jahve findet sich noch in den jüdischen Propheten- und Erzählungsbüchern (Chron, Esr, Neh, Ruth, Jona, Hiob 1–2. 42; zuletzt noch in dem hebräischen Test. Naft.), ebenso in der 1., 4. und 5. Psalmsammlung, Threni, Prov und Sir; dagegen ist er verschwunden im Hiobgedichte, Kohälät, Daniel (außer Dan 9) und beim Redaktor des 2. und 3. Psalmbuchs. Das Vermeiden des alten Eigennamens des Gottes erklärt sich hier allein aus der bewußteren Erfassung des monotheistischen Gedankens. In der Liturgie erhält sich der Gebrauch des Jahvenamens noch am längsten (vgl. Sir 50, 20; Philo, vita Mosis III 11 Mang.; Jos. ant. II 275 f.; m. Tāmīd VII 2; Sōṭā VII 6); in der synagogalen Vorlesung wird er durch ʾᵃdōnāi oder ʾᵉlōhīm ersetzt, im gewöhnlichen Leben wird schließlich seine Aussprache ganz verpönt (vgl. Lev 24, 16 LXX). So bekommt der Name Jahve etwas Geheimnisvoll-Magisches und wird daher im Zauber regelmäßig verwendet (vgl. die jüdischen Zauberpapyri); schon Artapanos (Eus. praep. ev. IX 27, 24) erzählt, wie Pharao sprachlos zu Boden stürzt, als Moses ihm den geheimen Gottesnamen zuflüstert. Zur Vermeidung des Gottesnamens behilft man sich gerne mit veränderten Satzkonstruktionen (z. B. Dan 4, 28 f.; Est 4, 14; I Mkk 2, 53) oder gewissen Äquivalenten (Himmel Dan 4, 23; I Mkk 3, 18 f. u. a.). | **2** Die alte pluralische (urspr. polytheistische) Bezeichnung ʾᵉlōhīm wird schon Ende der Perserzeit vielfach durch das im Altertum ungebräuchliche singularische ʾᵉlōah ersetzt (Dt 32, 15. 17; Hab 3, 3; Ps 50, 22; 114, 7; 139, 19; Prov 30, 5; Neh 9, 17 und bes. beim Hiobdichter). | **3** So besonders bei der Synagogalvorlesung ʾᵃdōnāi bzw. κύριος, letzteres in Anlehnung an die damals in Kleinasien, Syrien und Ägypten übliche Bezeichnung der Götter und Göttinnen als κύριος bzw. κυρία. | **4** Übertragung höfischer Terminologie. | **5** Schon Dt 4, 19; 29, 25; ferner Sir 17, 17; Dan 10, 13 und wahrscheinlich Ps 58. 82. | **6** Schon Lev 17, 7; II Chron 11, 15 gilt der Lokalkult als Kult der Dämonen, und dieser Gedanke wird später der herrschende (Dt 32, 17 LXX), wobei besonders Dämonen und Totengeister oft durcheinanderspielen (I Hen 15 f.; 19; 99, 7; Jubil 11, 3 ff.; 19, 28; 22, 17; Sib. prooem. 22; III 547. 554. 723; VIII 47). | **7** Gen 14, 19. 22; der Preis der Schöpfermacht, in der älteren Psalmenliteratur noch zurücktretend, tritt in den jüngeren Psalmen immer mehr in den Vordergrund; vgl. ferner Sir 16, 26–17, 9; 39, 12–35; 42, 15–43, 33; Geb. Man. | **8** Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Vorstellung Gottes werden daher immer konsequenter vermieden. | **9** Im allgemeinen ist der Gebrauch des Vaternamens Gottes selten: Gott als Vater des Volkes (schon Dt 32, 6; Jer 3, 4. 19; 31, 9; Jes 63, 16; 64, 7; Mal 1, 6; ℵ2, 10; Tob 13, 4 u. a.), als Vater der einzelnen (Ps 68, 6; 103, 13; Sir 23, 1. 4; 51, 10 und allgemeiner in Sap. und III Mkk). Meist bleibt es nur eine vorübergehende Stimmung, wenn der einzelne sein persönliches Verhältnis zu Gott unter diesen Begriff stellt. | **10** Sir 2, 7 ff.; 5, 4 ff.; 17, 29; Tob 3, 1–6. 11–15; Judit 9, 1–14; Dan 9; Geb. Asarjä; Geb. Manasses, Zus. zu Ester; Baruch; III Mkk 6, 2–15. | **11** Die ältere Literatur dieser Zeit von Hiob und dem Psalter an bis zu Kohälät und Sirach weist den Gedanken einer jenseitigen Vergeltung noch ganz zurück. Erst seit dem 2. Jhrh. dringen Vorstellungen dieser Art ins Judentum ein und zwar teils in Form einer individuellen Vergeltung gleich nach dem Tode (Jub 23, 30 f. und 7, 29; 22, 22; 24, 31 f.; I Hen 103, 1–8; 104, 1–5; vgl. I Hen 22; in der jüdisch-hellenistischen Literatur

vgl. Sap., IV Mkk; Sib. prooem. 84f.; Philo), teils in Verbindung mit dem Auferſtehungsglauben und dem Endgericht (vgl. § 80 Anm. 6 und 7). | **12** Am ſtärkſten im Buche Kohälät, das wohl noch in vormakkabäiſche Zeit gehört. Man betrachtet dieſe ſkeptiſche Stimmung des Kohälät vielfach als Einwirkung griechiſcher (populärphiloſophiſcher) Aufklärung; aber es iſt ſehr zweifelhaft, ob ſich überhaupt irgendwelcher griechiſche Einfluß bei Kohälät ſicher nachweiſen läßt. Sein Schickſalsglaube iſt aus orientaliſchen Wurzeln verſtändlich, und ſeine reſignierte Skepſis (die übrigens ſchon alte orientaliſche Parallelen hat) nur das Endergebnis des zerfallenden jüdiſchen Diesſeitsglaubens. Der Unterſchied zwiſchen Kohälät und Sirach liegt vorwiegend in der Stimmung; in ihrem Urteil über die Vergänglichkeit des Lebens, ihrer utilitariſchen Ethik und ihrer Empfehlung des Genuſſes (Sir 14, 14ff.) kommen beide ſich ſehr nahe. | **13** So beſonders der Verfaſſer der Elihureden (Hiob 32–37). Charakteriſtiſch gerade für die Zeit der Weisheitsliteratur werden die Begriffe Erziehung (müsār) und Züchtigung (tōkaḥat). | **14** Vom „Trieb" redet ſchon Sir 17, 31; 21, 11; 37, 3; der Unſittliche läßt ſich von ihm beherrſchen, der Sittliche hat ihn in der Gewalt. Der Trieb und damit auch die Anlage zur Sünde liegt nach genuin-jüdiſcher Vorſtellung nicht in der leiblichen Exiſtenz des Menſchen begründet, doch gehört er zum urſprünglichen Weſen des Menſchen, iſt alſo älter als Adams Fall, der ſchon eine Wirkung des Triebes war; doch herrſchen ſeit Adams Sünde Tod und Unglück über den Menſchen (Hi 4, 17ff.; 14, 4; 15, 14–16; 25, 4–6; Sir 25, 24; Sap 2, 24). | **15** Das Neue in dieſer Zeit iſt natürlich nicht die allgemeine Forderung der Bekehrung des Sünders, ſondern daß infolge der allen Menſchen eigenen ſündhaften Schwäche auch bei dem Frommen Buße und Bekehrung als notwendig vorausgeſetzt wird (Sir 17, 29; 44, 16 LXX; Tob 13, 6). Bekehrung (tᵉšūbā – das Subſtantiv wird erſt in dieſer Zeit gebräuchlich) erſcheint ſo neben anderen guten Werken des Frommen. | **16** Inſofern iſt ſie die Erbin des nationalen Partikularismus. | **17** In der Weisheitsliteratur iſt dies ohne weiteres erſichtlich: Gottesfurcht iſt Weisheit, Frömmigkeit iſt Bildung und Zucht. Es iſt etwa der Typus Natans des Weiſen. Aber auch bei den älteren Schriftgelehrten läßt ſich dies beobachten, z. B. noch in den „Sprüchen der Väter", in denen bis zu Hillel die geſetzliche Kaſuiſtik noch ganz zurücktritt. | **18** Ein Fortſchritt in der Würdigung der Perſönlichkeit bahnt ſich an in der Hochſchätzung der Freundſchaft (z. B. Sir 6, 14ff.) oder in der edleren Wertung des Weibes (z. B. Prov 31, 10ff.). Bemerkenswert iſt auch, daß zuerſt bei Jeſus Sirach (4, 28; 5, 10; 7, 12f.; 20, 24–26) die Pflicht unbedingter perſönlicher Wahrhaftigkeit betont wird. | **19** Schwierigkeiten konnte auf dieſem Standpunkt die Motivierung der rituellen Gebote machen. Im ganzen wird dies Gebiet in der Weisheitsliteratur mit Zurückhaltung behandelt: lieber keine Gelübde leiſten, als ſie nicht halten können (Koh 5, 1–4); Kohälät ermahnt ſogar zur Vorſicht beim Betreten des Gotteshauſes; Hören (von Weisheitsſprüchen) iſt beſſer als Opfer des Toren (Koh 4, 17). Jeſus Sirach, der auch Kultus und Ritus hochhält, weiß die Vorſchrift, vor Gott nicht mit leeren Händen zu erſcheinen (Ex 23, 15; 34, 20), nur damit zu motivieren, daß es geboten iſt. Helleniſtiſche Juden rechtfertigen die Zeremonialvorſchriften öfters rein rationaliſtiſch (z. B. Ariſteas 139. 142). | **20** Schon Simon der Gerechte (Pirkē ʾĀbōt I 2) ſoll geſagt haben: „Auf drei Dingen beruht die Welt: Geſetz, Gottesdienſt und Betätigung von Liebeswerken". Dieſe dogmatiſtiſche Formulierung mag erſt aus der phariſäiſchen Schule ſtammen. Doch iſt der Gedanke ſelbſt ſchon früher in der Volksfrömmigkeit lebendig, wie z. B. das Buch Tobit zeigt, wo beſonders Almoſen an Arme, Begräbnis Toter u. ähnl. als ſolche beſonderen Werke der Menſchenfreundlichkeit gelten. | **21** Sir 4, 28: „Bis zum Tode kämpfe für die Wahrheit, und Gott der Herr wird für dich ſtreiten". Hier melden ſich ſchon die Stimmungen der makkabäiſchen Religionskämpfe mit ihren Martyrien.

§ 80. Nationale und individuelle Eſchatologie

Die national-religiöſe Eſchatologie, die in der Perſerzeit ausgeſtaltet und in den Prophetenbüchern niedergelegt war, hat in der helleniſtiſchen

Zeit mit ihrem gesteigerten Individualismus und Rationalismus an Einfluß auf die eigentliche Frömmigkeit eingebüßt, aber verschwunden ist sie nicht[1]). Die Hoffnung auf die künftige Königsherrschaft Gottes am Ende der Tage[2]) tritt zurück hinter dem Glauben an die schon jetzt bestehende ewige Herrschaft Gottes über die Welt[3]); was die Zukunft noch bringen soll, ist ein rein Äußerliches: Umkehrung der Machtverhältnisse auf Erden, Vernichtung oder Demütigung der Weltmächte, Herrschaft und Glück des jüdischen Volkes[4]). Kein Wunder, daß man bei dieser Verweltlichung der Eschatologie schließlich das Hasmonäerreich als Erfüllung der prophetischen Weissagungen betrachten konnte[5]). Das nationale Zukunftsbild war nicht mehr der Ausdruck einer ethisch-religiösen Sehnsucht.

Auch der in dieses Zukunftsbild hineingetragene Auferstehungsgedanke[6]) hat daran zuerst noch nichts Wesentliches geändert; denn er bezog sich auf die Auferstehung der verstorbenen Frommen, denen man dadurch an dem erhofften äußeren Glück des Volkes bzw. der Frommen Anteil geben wollte[7]). Nur eine Eschatologie, die dem individuellen Vergeltungsglauben entsprach, konnte dem religiösen Bedürfnis der Zeit Genüge tun. Erst im 2. Jhrh. ist diese unter fremden Einflüssen im Judentum aufgekommen, teils als Vorstellung von Belohnung und Bestrafung im Hades[8]), teils als Vorstellung vom Weltgericht, welchem nunmehr die allgemeine Auferstehung der Guten und Bösen voraufgeht. Dies Weltgericht ist hier nicht mehr gedacht als ein Kampf Gottes gegen feindliche Mächte und Völker und Vernichtung derselben durch Naturkatastrophen, sondern als ein rein forensischer Gerichtsakt, der über das Endschicksal der Einzelnen entscheidet. Die Ausbildung dieser Ideen erfolgt in der apokalyptischen Literatur.

---

1 Pss, Prov, Sir 33, Tob 13–14. | **2** Ob 21; Jes 24, 23; Mi 4, 7; Sach 14, 17. | **3** Ps 145, 11. 13; 22, 29; 103, 19; Dan 3, 33; 4, 31 u. a. | **4** In diesem politischen Zukunftsbild fehlt meistens ganz die Hoffnung auf die Wiederherstellung des davidischen Königtums, also die eigentliche Messiashoffnung. Nur ganz vereinzelt und schattenhaft tritt die Königshoffnung noch hervor (Ps 2, 2b Glosse; I Hen 90, 37). | **5** Jubiläen, Testamente. | **6** Die Vorstellung der Auferstehung ist iranischen Ursprungs (vgl. § 74), hat sich aber erst in hellenistischer Zeit langsam im Judentum festgesetzt. | **7** Jes 26, 19. Das künftige Leben gilt denn auch zunächst noch nicht als ewig, sondern nur als sehr lang (I Hen 5, 7–9; 10, 17; 25, 6). | **8** Hen 22; Jubil 23, 30f.

§ 81. Engel- und Dämonenglaube

Der Monotheismus des Judentums hatte den Seelen- und Dämonenglauben niedergehalten; infolgedessen rang sich auch der Unsterblichkeitsglaube im Judentum erst so spät und mühsam durch. Im Volksglauben war der Glaube an Geister und Gespenster, Beschwörung, Magie, Namenzauber u. dgl. lebendig geblieben[1]). Offizielle Bedeutung dagegen behielt die Vorstellung von einer himmlischen Umgebung Gottes, seinen Heiligen, Dienern oder Boten (Engeln). Der Stimmungswert dieser Phantasien war nicht gering; sie steigerten das Bild von der Herrlichkeit des himmlischen Königs, dem die Engel in seinem Palaste droben lobsangen

und deſſen Verkehr ſie mit der Welt vermittelten. Je mehr dann der Glaube an Geiſter und Dämonen wieder in höhere Kreiſe eindrang, um ſo mehr wurden auch dieſe unter die Engel eingereiht: die in den Naturkräften wirkenden Elementargeiſter, die Schutzgeiſter der Einzelnen oder der Völker, ferner vor allem die Sterngeiſter; eine Menge von Klaſſen der Engel wurde unterſchieden[2]). Alle dieſe Geiſterweſen neben Gott waren jedoch in der Regel unperſönlich und anonym.

Erſt allmählich ſind aus dem durch fremde Einflüſſe befruchteten Volksglauben eine Reihe individueller Engelgeſtalten mit beſonderen Eigennamen hervorgewachſen[3]), aber ſie haben nie größere Bedeutung in der offiziellen Religion erlangt. Im Volksglauben dagegen ſpielten die Engel vielfach eine größere Rolle, beſ. als Fürbitter, die man im Gebete anrief[4]), ja die Schriftſteller nehmen nicht ſelten Veranlaſſung, gegen einen Kult der Engel zu polemiſieren[5]). All das ſteht auf einer Stufe mit dem in weiten Kreiſen des damaligen Judentums überhandnehmenden Dämonenglauben und Beſchwörungszauber[6]). Dieſe Vorſtellungen erſcheinen dann beſonders in der Apokalyptik weiter ausgebaut zu einem dualiſtiſchen Syſtem, in dem ſich die Welt Gottes mit den guten Geiſtern und die Welt ſeines teufliſchen Widerparts mit den böſen Geiſtern bekämpfen.

---

1 Vgl. z. B. Tobit. | **2** So faßte man ſpäter die Seraſim (Schlangendämonen), die Cherubim (Greifgeſtalten), ja ſogar die Ofannim (die Räder des Gotteswagens aus Heſ 1) als Engel auf. | **3** Beſonders treten hier die 7 (bzw. 6) Erzengel hervor (Tob 12, 15), deren Namen nach I Hen 20 Uriel, Rafael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, (Jeremiel) ſind. Auch 4 höchſte Engel werden genannt (I Hen 40, 2). | **4** Tob 12, 12. 15; 3, 16; Teſt Dan 6; Levi 5. | **5** Ap. Joh 19, 10; 22, 8 f.; Himmelf. Jeſ 7, 21. 85; Kol 2, 8. 18 ff., vgl. Judas 8. 10 f.; II Petr 2, 11. | **6** Vgl. I Hen 7; 8; 69; Jubil 10, 12 f., vgl. Jos. ant. VIII 46 ff.; Matth 12, 27 u. a. Vgl. beſonders die Vorſtellungen von Salomo als Zauberer, von Salomos Zauberring, ſalomoniſchen Zauberbüchern u. dgl.

§ 82. Theologiſche Spekulationen

Überall, wo der monotheiſtiſche Gedanke ſich von einem älteren Polytheismus losringt, begegnen in der Religionsgeſchichte jene eigentümlichen Begriffe von Hypoſtaſen, in denen urſprünglich konkrete Göttergeſtalten zu abſtrakten Figuren verflüchtigt werden, die halb Perſon, halb Eigenſchaften Gottes ſind. Anfänge ſolcher Entwicklung ſind bereits die Vorſtellungen vom Boten, vom Antlitz und vom Namen Jahves[1]). In jüngerer Zeit mehrt ſich dann im Judentum, wie in anderen Religionen[2]), und z. T. unter fremdem Einfluß, die Vorliebe für ſolche Hypoſtaſierungen abſtrakter Größen[3]). Die bedeutſamſten unter ihnen wurden der Geiſt, das Wort, die Weisheit. Bei allen dreien ſpielt vor allem der Schöpfungsmythus, und zwar wohl in fremder Geſtalt, eine Rolle. Der Geiſt als göttliche Urpotenz gehört ſchon der phönikiſchen Mythologie an[4]), und das Wort als weltſchöpferiſche und offenbarende Größe hat ſeine nächſte Parallele in der theoſophiſchen Spekulation über Thot-Hermes und über Ptah[5]); doch tritt die Bedeutung dieſer beiden in der älteren jüdiſchen Spekulation zurück

hinter den Spekulationen über die Weisheit, die ihren Urſprung teils in analogen Spekulationen über die Iſis-σοφία, teils vielleicht auch in iraniſch-babyloniſchen Spekulationen zu haben ſcheinen[6]).

---

1 Der „Bote Jahves", der mit den mannigfachen Figuren von Götterboten zu vergleichen iſt, begegnet bereits Ri 5 und bei J; er iſt der Vertreter des Sinaigottes in Paläſtina und an den einzelnen Kultſtätten, doch iſt dieſe Vorſtellung bei den Iſraeliten nur eine theologiſche Formel geblieben (Ed. Meyer, Iſraeliten 216). Das „Antlitz" iſt eigentlich eine Hypoſtaſierung des Geſichtes der Götterſtatue und meint gleichfalls die Erſcheinungsform des Gottes am Kultorte (vgl. die Göttin Tanit als „Antlitz Baals" auf karthagiſchen Inſchriften, die Ortsnamen Pnuel im Oſtjordanlande und θεοῦ πρόσωπον in Phönike). Der an der Kultſtätte haftende „Name" des Gottes iſt eigentlich das magiſche Band, das den Gott an die Stätte bindet; auch er wird als ſelbſtändiges Machtweſen hypoſtaſiert. | **2** Zu vergleichen ſind hier beſonders die Spekulationen der perſiſchen Gāthā's über die Ameša spenta's (vgl. § 74); doch finden ſich ähnliche Erſcheinungen z. B. auch bei den Babyloniern, Phönikern, Ägyptern, Griechen. | **3** Aus iraniſchem Einfluß begreift ſich vielleicht die in der jüngeren Literatur ſo häufige Hypoſtaſierung von „Güte und Wahrheit" (Pſ 89, 3. 15; 57, 4; 61, 8; 40, 12; Prov 20, 28; 3, 3; 14, 22; Pſ 85, 11 ff.; Jeſ 16, 5), die offenbar dem vohu manō und aša der Gāthā's entſprechen (vgl. § 74). | **4** Die phönikiſchen Schöpfungsmythen finden ſich bei Eusebius pr. ev. I 10 (aus Philo von Byblos) und bei Damascius, de primis princ. ed. J. Kopp 125, S. 385 (aus Eudemos und Mochos). Die beiden Urelemente ſind hier, ebenſo wie Gen 1, 2, Waſſer und Geiſt – letzterer das ſchaffende (über dem Weltei brütende) Element. Als weltſchöpferiſche Potenz findet ſich der Geiſt wieder Hi 33, 4; Judit 16, 15; Ap. Bar 23, 5, als das All erfüllend Sap 1, 7, in der Geſchichte waltend Jeſ 63, 10; Pſ 106, 33. | **5** Über Thot-Hermes als Wort vgl. Reitzenſtein, Poimandres, S. 117 ff.; Bouſſet, Kyrios Chriſtos, 2. Aufl., S. 310 ff.; über das Wort des Schöpfergottes Ptaḥ vgl. Breaſted, Geſch. Ägyptens, deutſch, S. 294 f.; Reitzenſtein, Poimandres, S. 58 ff. Außer dieſen ägyptiſchen Spekulationen können jedoch auch andere (vielleicht iraniſche) Spekulationen bei der Entſtehung der jüdiſchen Spekulation über das „Wort" mitgewirkt haben. Die Hypoſtaſierung des geſprochenen Wortes begreift ſich, wie die des Namens, aus der realen Macht, die man ihm zuſchrieb und die natürlich vor allem dem göttlichen Schöpferworte eigen war (vgl. Gen 1; Pſ 33, 6; 147, 15. 18; Sap 9, 1; vgl. Sir 39, 17; 42, 15; Ap. Bar 21, 4); auch ſonſt neigen die Juden zur Hypoſtaſierung des göttlichen Wortes (Pſ 107, 20; 119, 50); beſonders in den älteren Targumen iſt dieſe Vorſtellung vom Worte (mēmrā) ausgebildet. | **6** Vgl. vor allem Prov 8, 22 ff.; 9, 1 ff.; Hiob 28; Sir 24, 3–6; Sap 6, 18; 7, 7 ff.; 8, 3 f. 13. 17; 9, 4. 9; Bar 3, 9–4, 4; I Hen 42, 1–2; II Hen 30, 8 A. Die Weisheit iſt in der Urzeit vor Schöpfung der Welt geboren Prov 8, 24, aus dem Munde des Gottes hervorgegangen Sir 24, 3, ein Ausfluß ſeiner Herrlichkeit, ein Abglanz ſeines Lichtes Sap 7, 25 f.; Himmel und Chaosflut durchkreiſte ſie Sir 24, 5, bis ſie im Himmel ihre Wohnung nahm I Hen 42, 1–2, ihren Thronſitz in Wolkenhöhen Sir 24, 4, als Beiſitzerin des göttlichen Throns Sap 9, 4, als Geliebte des Gottes Sap 8, 3, eingeweiht in ſein Wiſſen Sap 8, 4. Sie war dabei, als er die Welt ſchuf, als ſeine Werkmeiſterin Prov 8, 27–30; Sap 7, 22, ja von ihm beauftragt, die Menſchen zu ſchaffen II Hen 30, 8 A. Zugleich iſt ſie die Offenbarung des Gottes, vom Himmelsthron zu den Menſchen geſchickt Sap 9, 10 (daher mit dem Geſetz identiſch). Unter den Menſchen hat ſie ihr Haus aufgeſchlagen und lädt die Weisheitsdurſtigen zu ſich ein Prov 9, 1 ff., daß ſie durch allerlei Prüfungen hindurch zur Offenbarung ihrer Myſterien gelangen Sir 4, 17 f., daß der Eingeweihte die himmliche Braut heimführe Sap 8, 2. 9 und Unſterblichkeit durch ſie erlange Sap 8, 13. Noch mythologiſcher ſind ſpäter die Vorſtellungen bei Philo, wo z. B. Gott der Vater, die Weisheit die Mutter iſt und ihr Sohn entweder die Welt (de ebrietate 30) oder der Logos (de fuga 109) iſt. – All das erinnert lebhaft an die Spekulationen über die Iſis-σοφία und ihre myſtiſchen Weihen. Zu der in helleniſtiſcher Zeit

weitverbreiteten Lehre von der Isis-σοφία vgl. bes. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, 1901, S. 108f., 129f. und Poimandres 1904, S. 44f. Doch scheinen auch bei der jüdischen Weisheitsvorstellung iranische Einflüsse neben den ägyptischen mitzuspielen, wie dies schon Bousset und Reitzenstein angenommen haben; vgl. zuletzt auch R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Johannesprologs (in: Eucharisterion für H. Gunkel), 1922.

§ 83. Die Gelehrten und die Schule

Wie schon im alten Ägypten des 3. Jahrtausends wird es auch im vorexilischen Israel und Juda Schreiberschulen gegeben haben, in denen die aristokratische Jugend auf die Beamtenlaufbahn vorgebildet wurde[1]). Nachweisbar sind solche Schulen jedoch erst in nachexilischer Zeit[2]), und damals haben sie unter der wachsenden Herrschaft des Klerus[3]) ein starkes religiöses Gepräge und zugleich eine Bedeutung für das religiöse Leben erhalten[4]). Außer im Schreiben und Lesen wurden die Schüler hier vor allem in der Sittenlehre und in gesellschaftlichem Benehmen unterwiesen[5]). Daneben pflegten die Lehrer der Weisheitsschule Studien mancherlei Art, in denen heimische Überlieferung mit Einflüssen aus Babylonien und Persien, Syrien und Ägypten zusammenfloß: Literatur und Historie, Himmelskunde und Kalenderrechnung, Erforschung der Naturkräfte und Elemente, Magie und Medizin, Theologie und Spekulation über die göttliche Weisheit[6]). All das verband sich mit dem Studium der überlieferten hebräischen Literatur, vor allem des Gesetzes und der ihm angereihten geschichtlichen und prophetischen Bücher[7]). So entwickelte sich in der Schule einerseits eine am Gesetz orientierte Sittenlehre, andererseits eine von willkürlicher Exegese, Phantasien und buntem Wissen befruchtete gelehrte Historiographie und Visionsliteratur[8]), ein meist krauses Gemisch von Geschichte und mythologischer Legende, Wissenschaft und Aberglaube.

---

1 Der Schreiber am Königshofe (II Kön 12, 11), der Schreiber des Feldherrn (II Kön 25, 19), private Schreiber wie Baruch (Jer 36, 26), Jonatan (Jer 37, 15). Vielleicht war schon damals das Schreibergewerbe, wie andere Gewerbe, genealogisch zunftmäßig organisiert (I Chron 2, 55; vgl. I Mkk 7, 12). | **2** Die biblische Spruchliteratur (Sprüche Salomos, Jesus Sirach, Kohälät u. a.) stammt aus diesen Schulen und läßt Schlüsse auf ihren Betrieb zu. | **3** Als Typus des Schulgelehrten erscheint beim Chronisten Esra, der Priester. | **4** Frömmigkeit und Bildung gehören fortan zusammen. Der Unterschied des Ungebildeten und Gebildeten wird schon vom Siraziden stolz hervorgehoben; nur der Gebildete kann Hofbeamter, Richter, öffentlicher Redner werden (Sir 38, 24–39, 11). | **5** Der Lehrer überlieferte alte Spruchweisheit, formulierte neue Sprüche und prägte sie dem Gedächtnis der Schüler ein; lernen ist „wiederholen" (šānā). Der Lehrer unterrichtete meist im eigenen Hause, manchmal auch in Räumen des Tempels (z. B. Jos. bell. I 78); er saß erhöht, die Schüler zu seinen Füßen am Boden. | **6** In alter Zeit waren die Weisen Zauberer (Jes 3, 3), Traumdeuter (Gen 41, 39), Spruchdichter (I Kön 5, 9–14) u. ähnl.; die Erinnerung daran erhielt sich im Volksglauben und in der Legende, in denen der weise Salomo die Rolle des Zauberers spielt. Seit der Perserzeit änderte sich der Charakter der Weisheit entsprechend dem veränderten Bildungsniveau und der Richtung der einzelnen Schulen: in der älteren Weisheitsschule dieser Zeit herrscht ganz die moralische Spruchdichtung, deren Patron Salomo bleibt; in der jüngeren apokalyptischen Schule überwiegt das Interesse an Traumvisionen, kosmologischer Spekulation u. a.; die alexandrinische Schule wiederum pflegte besonders Historie und Exegese. |

7 Der Enkel des Siraziden um 132 v. Chr. nennt zuerſt Geſetz, Propheten und die übrigen Schriften als die von den Vorfahren überlieferten Bücher. Einen abgeſchloſſenen Kanon kennen weder er noch ſeine Zeitgenoſſen, weder die Juden in Alexandria noch in Paläſtina. | **8** Die ſpäteren Rabbinen unterſcheiden dieſe beiden Gebiete der Schulgelehrſamkeit als halākā und haggādā ('aggādā); zur letzteren gehört ſchon Gen 14 und die Chronik, ferner das Jubiläenbuch und die Geſchichtsſchreibung der Alexandriner, ſowie die geſamte Apokalypſenliteratur.

§ 84. Die Weisheit der Myſtiker

Den ſtärkſten Einfluß übte dieſe jüdiſch-ſynkretiſtiſche Schulweisheit auf die allgemeine jüdiſche Entwickelung durch jene Legenden- und Viſionsliteratur, die man als Apokalyptik zu bezeichnen pflegt und deren Haupterzeugniſſe im älteren Henochbuche mit ſeinen darin verarbeiteten noachitiſchen Fragmenten, im Buche Daniel, im Jubiläenbuche und in der Grundſchrift der Teſtamente der 12 Patriarchen vorliegen[1]). Die Apokalyptik hat ſich nicht aus dem prophetiſchen Schrifttum entwickelt, ſondern aus der gelehrten Schullegende[2]). Daß gelehrte Kreiſe, Kreiſe der Weiſen, hinter dieſer ganzen Literatur ſtehen, verrät ſich überall[3]). Sie geben ihre Weisheit als uralte, einem Weiſen der Vorzeit geoffenbarte und vom Nimbus des Altertums umwobene Überlieferung[4]), die, bis zur Gegenwart geheim bewahrt („verſiegelt")[5]), den Eingeweihten die tiefſinnigen Geheimniſſe der Natur und Geſchichte enthüllt: aſtronomiſche und kosmologiſche, botaniſch-mediziniſche und magiſch-dämonologiſche, hiſtoriſche und eſchatologiſche. Im Unterſchied von der rationalen Weisheit der Spruchliteratur iſt die Weisheit dieſer Schulen eine hieratiſche, myſtiſch-okkulte Geheimwiſſenſchaft, welche die geheimen Kräfte der Natur und der ſie beherrſchenden Geiſterwelt, die Dinge des Jenſeits, Urſprung und Zukunft der Welt und der Menſchengeſchichte erforſchen will[6]).

Das Verhältnis der Weisheitsſchulen zum Prieſtertum in nachexiliſcher Zeit iſt nicht ganz durchſichtig. Als Typus eines Schulgelehrten, eines „Schreibers" erſcheint beim Chroniſten (vgl. beſ. Esr 7, 11) der Prieſter Esra. Der ganze Komplex dieſer oft ſeltſamen Schulweisheit iſt in allem weſentlichen fremden, vor allem iraniſch-babyloniſchen Urſprungs, hat ſich aber im Judentum mit jüdiſcher Überlieferung innigſt verbunden; denn trotz aller fremden Beeinfluſſung zeigen ſich gerade die Weiſen der Apokalypſenliteratur als treueſte Pfleger jüdiſchen Erbes, als Eiferer für das Geſetz und begeiſterte Anhänger der gegen den helleniſtiſchen Liberalismus kämpfenden Makkabäer[7]).

Aus dieſer für das Zeitalter des Synkretismus charakteriſtiſchen Miſchung von Fremdem und Heimiſchem hat ſich eine von der traditionell-jüdiſchen ſehr verſchiedene, eigentümlich myſtiſche Geſamtanſchauung geſtaltet, deren Grundzüge der geſamten Apokalypſenliteratur gemeinſam ſind. Durch die Betonung des ekſtatiſch-viſionären Erlebniſſes gewinnt die alte, im Rahmen des prophetiſchen und jüdiſchen Monotheismus verblaßte Seelenvorſtellung anſchaulichere Lebendigkeit; man ſchreibt den Totenſeelen im Hades eine bewußtere und perſönlichere Exiſtenz zu als in früheren Zeiten[8]),

und das Jenseits wird zum Schauplatz einer künftigen Bestrafung oder Belohnung[9]). Die Folge ist eine ausgeprägt dualistische Anschauung vom Wesen des Menschen, aus welcher sich die Konsequenzen für die Ethik ergeben: das Sichtbare und Sinnliche wird entwertet; es melden sich asketische Ideale, die die eigentlichen Quellen des Unsittlichen im Geschlechtsleben[10]) und im irdischen Besitze[11]) suchen. Durch den Hinblick auf eine Vergeltung nach dem Tode wird das Ziel der Ethik ein jenseitiges und ihre Stimmung eine weltüberlegene, selbst zum Martyrium bereite[12]).

Auch das Weltbild steht unter dem Einfluß dieses dualistischen Gegensatzes. In der Vision befreit sich der Geist aus den Schranken der Leiblichkeit und fährt auf zum Himmel[13]), der für den Verzückten die Welt des Lichtes ist[14]). Himmel und Unterwelt, Licht und Finsternis treten wie in der iranischen Religion sich gegenüber, und sie symbolisieren zugleich ethische Gegensätze: Wahrheit und Lüge[15]). Beide Welten bevölkert nun die vom wiedererwachten Volksaberglauben befruchtete Fantasie mit Scharen guter und böser Geister: hier der um den göttlichen Thron sich scharenden guten Engel, reiner Geister, die oft mit den Geistern der leuchtenden Gestirne, den „Wächtern“[16]), zusammengedacht werden und unter denen die sieben (bzw. sechs) Erzengel hervortreten[17]), dort der bösen Geister und Dämonen, deren Oberster, nun ähnlich dem persischen Angrō manju, als Teufel zum Herrscher eines gottfeindlichen Reiches des Bösen und der Finsternis wird[18]). In diesem Engel- und Dämonenglauben gewinnt alter Seelenglaube neues Leben; man glaubt an Geister der Elemente[19]), Schutzengel der Einzelnen und der Völker[20]), und wenn die Engel als Mittler und Fürbitter zwischen Gott und Mensch treten[21]), so ist der Weg zu eigentlicher Engelverehrung nicht mehr weit. Die bösen Geister, deren Entstehung man aus Gen 6, 1 – 4 erklärt, gelten als Urheber von Zauberei, Astrologie und allerlei Schwarzkunst, von Krieg, Krankheit und allem Unheil und Laster[22]), und sie zu bändigen und zu beschwören ist ein Teil der mystischen Wissenschaft.

Schließlich ist auch die Geschichtsbetrachtung vom dualistischen Gedanken beherrscht. Der Gegensatz der leidensvollen Gegenwart und der kommenden Heilszeit, wie ihn die traditionelle Eschatologie schilderte, wird nun ins Mystisch-Spekulative übersetzt. Zwei Weltzeiten stehen sich gegenüber, dieser Äon, in dem die Weltreiche und das Böse herrschen, und jener Äon der Gottesherrschaft und des Reiches der Heiligen. Man berechnet zahlenmäßig die Dauer dieser Weltzeit, die — wie die Zeichen der Zeit lehren — alt geworden ist[23]) und nahe vor ihrem Ende steht. Dann folgt das Gericht, das nun zum Weltgericht im großen Stile wird, ein Gericht über die Menschen- und Geisterwelt[24]). Hier hat die Vorstellung vom Kampfe des Gottes gegen seine Feinde keinen Raum mehr; Gott ist als königlicher Richter gedacht, der von seinem Throne aus über Gute und Böse Recht spricht[25]). Über alle ergeht das Gericht, über Lebende und Tote. Lohn und Strafe sind, wie in der kanonischen Eschatologie, auch in der älteren Apokalyptik noch vorwiegend diesseitig gedacht: der Schauplatz des eschatologischen Heiles ist das neue Jerusalem mit dem neuen Tempel, die erneuerte Erde[26]). Damit auch die verstorbenen Gerechten daran teilnehmen können,

werden ſie vom Totenſchlaf erwachen und wieder auferſtehen[27]), um dann zuſammen mit den anderen Frommen ein ſehr langes, ja ewiges Leben in Glück und Wonne zu führen[28]). Alles Unheil und alles Böſe hat ein Ende, alle ſind fromm und gerecht[29]). Ewiger Friede herrſcht unter dem Regiment des Königs der Endzeit[30]). Die Gottloſen dagegen werden gänzlich vernichtet und zu ewiger Schmach und Pein verurteilt; der Ort dieſer Pein iſt das Tal Hinnom (gē hinnōm, griech. γεέννα) bei Jeruſalem[31]). Mit dieſer im weſentlichen der kanoniſchen entſprechenden Eſchatologie haben ſich in der Apokalyptik — je länger je mehr — Vorſtellungen über eine mythiſch-tranſzendente Welt vermiſcht, vor allem die Vorſtellung vom Paradieſe als dem Orte der Seligen mit dem Lebensbaum und Lebensquell, und als Gegenſtück wird dann der Strafort der Verdammten zur tranſzendenten Hölle, die als feuriger Ofen oder Feuerpfuhl gedacht wird. Die Verbindung dieſer disparaten Elemente einer teils diesſeitigen, teils jenſeitig-kosmiſchen Eſchatologie pflegt dadurch zu geſchehen, daß die im Himmel ſeit Urzeit präexiſtenten Dinge, das Paradies, der König der Heilszeit[32]) uſw., auf die erneuerte Erde gebracht werden.

---

1 Am nächſten verwandt mit dieſer Apokalypſenliteratur erſcheint die ägyptiſche Viſionsliteratur, wie ſie beſ. im Corpus Hermeticum vorliegt (vgl. Reitzenſtein, Poimandres, S. 9 ff.); der Zuſammenhang beider bleibt noch zu unterſuchen. Das Henochbuch (I Hen) iſt eine Sammlung von henochitiſcher und noachitiſcher Literatur aus verſchiedener Zeit; einzelne Teile, wie die Wochenapokalypſe (93, 1–10; 91, 12–17), die Traumgeſichte und Reiſen (12–36) und die noachitiſchen Stücke (6–11; 54, 7–55, 2; 60; 65–69, 25; 106–107) ſind vielleicht noch vormakkabäiſch; aus der Zeit des Judas Makkabäus ſcheint 83–90 zu ſtammen, während die Mahnreden (91–104) und die Bilderreden (37–71) in das 1. Jhrh. v. Ch. zu gehören ſcheinen. — Auch das Danielbuch iſt ein kompliziertes Ganzes: die aramäiſchen Legenden (1–6) mit dem angehängten Traumgeſicht (7) ſind vormakkabäiſch (3. Jhrh.), die drei hebräiſchen Viſionen (8–12) gehören in die Jahre 168–164; angehängt ſind als Korrekturen des Weisſagungstermins 12, 11 und 12, 12 (vor Sommer 164); interpoliert im erſten Teil ſind die Beziehungen auf die Makkabäerzeit (2, [41b]. 42. [43]; 7, 7bβ. 8. 11a. 20–22. 24–25), im zweiten Teil das Gebet Daniels (9, 4–19. [20]); der Buchanfang wurde ſpäter ins Hebräiſche überſetzt. — Das Jubiläenbuch, eine legendenhafte Weiterbildung der Geneſis mit einer kleinen Apokalypſe in Kap. 23, und die Grundſchrift der Teſtamente gehören wahrſcheinlich in den Ausgang der Hasmonäerzeit. — Manche Forſcher ſind heute der Meinung, daß auch die in der Geniza der Synagoge von Altkairo gefundenen und von Schechter 1906 veröffentlichten Fragmente der ſog. Sadokidenſchrift (oder Damaskusſchrift) in die helleniſtiſche oder frührömiſche Zeit gehören; Ed. Meyer, der die Schrift in die Zeit um 170 v. Chr. datiert, zieht aus dieſer Datierung bereits ſehr eilige Schlüſſe für die Literatur- und Religionsgeſchichte. Aber eine ſo frühe Datierung dieſer Schrift iſt nicht nur ganz zweifelhaft, ſondern ſogar ſehr unwahrſcheinlich. Vermutlich iſt die Schrift, wie ſchon Schechter und auch Bouſſet geurteilt haben, um viele Jahrhunderte jünger und ſtammt aus der bei Kirkiſani (10. Jhrh.) als Vorläufer der Karäer erwähnten Sekte der „Söhne Sadoks". Wie dieſe, verbietet ſie Eheſcheidung und Nichtenheirat und lehnt, wie die Zitierung eines Jubiläenbuches (es braucht nicht das uns erhaltene Jubiläenbuch zu ſein, ebenſo wie das zitierte Teſtament Levis ſicher ein anderes iſt als das heute erhaltene) zeigt, den Mondkalender ab. Gegen eine Datierung der Schrift in alte Zeit ſpricht die Zitierung des maſoretiſchen Textes und der ganz von der Bibelſprache abhängige Wort- und Phraſenſchatz. Vgl. auch das Verbot, bei אל und אר zu ſchwören, und das erſt in arabiſcher Zeit bezeugte Amt des mᵉbaḳḳēr. | **2** Wohl zeigt das Intereſſe

an Geſichten und Wahrträumen und die oft ſehr gute Schilderung ekſtatiſch-viſionärer Phänomene (z. B. Dan 10, 2 ff.; Hen 14, 8 ff.; 60, 1 ff.; 65, 4; 71, 1 ff.; 83, 2 ff.), daß ſolche myſtiſchen Zuſtände den Verfaſſern bekannt und z. T. wohl auch von ihnen ſelbſt erlebt ſind, aber dieſe Myſtik iſt keine urſprüngliche, enthuſiaſtiſche mehr, ſondern — dem Charakter der Zeit entſprechend — verſtändig, gelehrt, literariſch geworden. Überall ſtehen Viſion und Weisſagung in dieſen Schriften im literariſchen Rahmen der Legende. Aber auch dieſe Legende hat mit der an die heimiſche Geſchichtsüberlieferung ſich anrankenden, oft ja ſchon etwas läppiſchen Legendenerzählung, wie ſie z. B. in den jüngeren Elementen von Sam und Kön vorliegt (z. B. I Sam 16, 1 ff.; 19, 18 ff.; 21, 11 ff.; I Kön 13; II Kön 1, 9 ff.) nichts zu tun, ſondern unterſcheidet ſich gerade von ihr durch ihr deutlich gelehrtes Gepräge, wie es ſchon in Gen 14 und Judit, und dann beſ. in der Geſchichtslegende der Chronik und der alexandriniſchen Hiſtoriographen zutage tritt. Vor allem handelt es ſich um Sagen und Legenden der Urzeit: vom erſten Menſchen, Paradies, Sintflut, Turmbau, vom Fall der Engel, von den Urvätern u. dgl., bei denen die alten babyloniſchen Sagen der Geneſis durch neueinſtrömende iraniſch-babyloniſche Einflüſſe ausgebildet werden und bei denen beſonders die Sagen von Henoch und Noah, Engelfall und Sintflut in den Mittelpunkt des Intereſſes rücken. | **3** Die Verfaſſer rechnen ſich, in bewußter Unterſcheidung von der Maſſe des ungelehrten Volkes, zu den „Einſichtigen“ (Dan 11, 33. 35; 12, 3. 10), den „Weiſen“ (Hen 98, 9; 100, 6; vgl. 82, 3; 99, 10), bilden alſo eine geſchloſſene Schule, eine αἵρεσις. Von Wiſſen, Weisheit, Wiſſenſchaft, Schreiben und Leſen von Büchern (Dan 1, 17; Hen 83, 2; Jub 4, 17; 11, 16; 19, 14; Teſt Rub 4; Lev 13) redet die Apokalyptik immerfort. Zum Teil haben die Verfaſſer recht bemerkenswerte Kenntniſſe, hiſtoriſche (Dan 8–12), geographiſche (Jub 8–9), aſtronomiſche (I Hen 72–82). | **4** Ähnlich wollte auf helleniſtiſchem Boden z. B. Euhemeros ſeine Weisheit aus einer „heiligen Aufzeichnung“ haben, die von der Inſel Panchaia im Indiſchen Ozean und von den Menſchen der Vorzeit, Uranos, Kronos und Zeus ſtammen ſollte; ähnlich wurde die ägyptiſche Viſionsliteratur auf Thot (Hermes) zurückgeführt. In der jüdiſchen Gelehrſamkeit ſind es Männer wie Henoch, Noah, Daniel, denen die Urweisheit aus dem Himmel, beſ. aus himmliſchen Büchern (vgl. Dan 10, 21; I Hen 93, 2 f.; 103, 2; 106, 19), geoffenbart wird (über Henoch vgl. ſchon Gen 5, 22; Sir 44, 16; 49, 14, über Noah Gen 6, 9, über Daniel Heſ 28, 3). Henoch iſt dabei nur jüdiſcher Erſatz für den babyloniſchen Enmeduranki, den Schamaſch und Ramman in die Geheimniſſe von Himmel und Erde einweihen und der von ihnen ein Buch für die Wahrſagepriеſter, beſ. aſtronomiſchen Inhaltes, erhält. Urſprünglich ſind es alte Weiſe des Oſtens, Babyloniens; denn Babylon iſt die Heimat der Weisheit. Darum lernen Daniel und ſeine Freunde chaldäiſche Sprache und Schrift, ähnlich wie auch ſonſt für die Apokalyptiker Schrift und geheime Weisheit in Chaldäa zu Hauſe iſt. | **5** Vgl. Dan 8, 26; 12, 4. 9; I Hen 37, 2 f.; 82, 2; 104, 11–13; Jub 4, 17. 21; 10, 13 f.; 12, 27; 32, 24–26; 45, 16. Auf ſolche Geheimſchriften eſoteriſcher Kreiſe bezieht ſich urſprünglich auch der Ausdruck „apokryph“ (= geheim), vgl. z. B. „das heilige apokryphe Buch Moſis“ (Dieterich, Abraxas 169) und zahlreiche antike Nachrichten über apokryphe Bücher der verſchiedenſten Sekten (zum Bedeutungswandel des Wortes „apokryph“, vgl. § 101 Anm. 1). | **6** Was dieſe Verfaſſer bieten wollen, iſt Wiſſen, Weisheit, Enthüllung von Geheimniſſen der Natur und ihrer verborgenſten, okkulten Kräfte. Freilich iſt ſolches Wiſſen den Sterblichen nicht immer heilſam; es gibt Geheimniſſe, die aufzudecken ruchloſer Frevel iſt, Geheimniſſe des Zaubers und der ſchwarzen Magie, wie ſie der Satan und die böſen Engel einſt die Menſchen lehrten (I Hen 7, 1; 8, 1 ff.; 9, 6 f.; 16, 3; 65. 6–8. 11; Jub 8, 2–4; 11, 8). Aber die frommen Weiſen beſitzen geheimes offenbartes Wiſſen, um ſolche Wirkungen der Dämonenwelt zu bekämpfen; ſie kennen heilkräftige Wurzeln und Steine und wiſſen Krankheiten zu heilen (Jub 10, 10. 12–14, vgl. I Hen 3, 1; 30, 1–32, 1; Jub 21, 12; Teſt Lev 9; Jub 10, 13 nennt ein mediziniſches Noahbuch); ſie kennen die Engel und Dämonen bei Namen (I Hen 6, 7; 8, 1. 3; 69, 2–13), um Macht über ſie zu gewinnen. Wie hier Zauber und Beſchwörungsweſen in die Religion eindringen, ſo in anderer Hinſicht aſtrologiſcher Glaube; zwar bekämpft man die

Lehre der Chaldäer (Jub 11, 8, vgl. 8, 3 f.); aber Daniel lernt doch „Schrift und Sprache der Chaldäer" (Dan 1, 4) und ist den chaldäischen Zauberern und Wahrsagern weit überlegen (Dan 1, 20, vgl. Jub 11, 16 ff.). Man legt großen Wert auf die Beobachtung der Gestirne, in deren Lauf sich Gesetz und Ordnung der Natur darstellen (Jub 1, 5. 10. 14; 23, 19; I Hen 2, 1–3; 5, 2; 41, 5; 69, 19 f.; Test Naft 3), und betrachtet die solare Kalenderrechnung (I Hen 72, 32; 74, 10; 82, 4–6; 75, 2; 80, 7; 82, 5; Jub 2, 9; 4, 21; 6, 30–38) als ein heiliges Stück der Religion; vor allem aber dringt mit diesen astrologischen Elementen der Schicksalsglaube ein, der Glaube an die Prädestination alles Weltgeschehens nach Zeit und Stunde (Dan 2, 21; 11, 35; I Hen 92, 2; Jub 1, 4 f. 27. 29; 16, 3. 9; 24, 33; 32, 21 ff.; Test Lev 5; Ass 7; die Gerechten sind „auserwählt", I Hen 38, 2. 4; 40, 5, z. B. Henoch zum Heiligen prädestiniert I Hen 39, 8), wie solches in den himmlischen Büchern von Ewigkeit her geschrieben steht, und wer in diese Geheimnisse eingeweiht ist, begreift die heiligen Zahlenverhältnisse, nach denen der Weltlauf in bestimmte Perioden eingeteilt ist: 4 Weltzeitalter (Dan 2; 7; I Hen 85–90) oder 10 Weltwochen (I Hen 93, 1–10; 91, 12–17, vgl. die Weltzeit zu 10000 Jahren I Hen 16, 1; 18, 16; 21, 6) oder 70 Perioden (Dan 9, 1; I Hen 10, 12; Test Lev 16 f.), auch 12 Stunden (I Hen 89, 72). Bei diesen Nachrechnungen zeigen die Verfasser oft recht genaue Geschichtskenntnisse (z. B. Dan 8, 14; 9, 25 f.; 12, 7. 12; I Hen 90, 1. 5. 17). So berechnen sie dann auch das Ende dieses Weltlaufs und den Anbruch des neuen großen Aons, und ihre Weisheit wird damit zu einer gelehrten Prophetie. | **7** Das Gesetz ist auch für diese Mystiker die grundlegende Offenbarung; Reinheits- und Speisevorschriften, das Verbot der Mischehe und des Umgangs mit Heiden, Sabbatpflicht und Kultgesetze sind ihnen so heilig wie dem strengsten Juden sonst (Dan 1, 8 ff.; 3, 8 ff.; 6, 11 ff.; 7, 25; 8, 11. 13; 9, 27; 11, 31; 12, 11; Jub 1, 14. 26; 3, 8 ff.; 30 f.; 7, 20. 31 f.; 13, 25 f.; 15, 24 ff.; 22, 16. 20; 30, 5 f.; 32, 27 f.; Test Lev 13; I Hen 93, 6 f.; 98, 11). Der nationale Gedanke wird von ihnen ebenso eifrig, wie in der kanonischen Eschatologie, z. T. direkt fanatisch vertreten (Dan 7, 13 f. 18. 27; I Hen 38, 5; 50, 2; 90, 19. 30; 91, 12; 92, 4; 95, 3. 7; 98, 12; Jub 23; 32, 19; Test Lev 18; ein irdischer Messias I Hen 90, 37). Begeisterung für die Makkabäersache zeigen das Buch Daniel (vgl. Dan 11, 34) und die vielleicht auch in die Zeit des Judas Makkabäus gehörigen Gesichte I Hen 83–90 (vgl. 90, 9 f.); vollends die gegen Ende des 2. Jhrh.s vielleicht noch verfaßten Jubiläen und die Grundschrift der Testamente verherrlichen in hohen Tönen das hasmonäische Hohepriestertum. Erst in der ersten Hälfte des 1. Jhrh. macht sich in den Mahnreden (91–104) und Bilderreden (37–71) von I Hen eine veränderte Stimmung gegen das Hasmonäerhaus geltend, in welcher sich schon der blutige Konflikt zwischen Alexander Jannai und den Frommen wiederzuspiegeln scheint. | **8** Jub 23, 30; jedoch erhält sich dabei die Vorstellung vom Schlafe der Toten (vgl. Jub 23, 1; Test Iss 7; Seb 10; Dan 7; Ass 8; Jos 20). | **9** Der Hades ist nach I Hen 22 in vier Räume geteilt (einen hellen und drei dunkle); diese Räume sind bestimmt für die Märtyrer, für die übrigen Frommen, für die bei Lebzeiten nicht vom Gericht betroffenen Gottlosen und für die gewaltsam ums Leben gekommenen Gottlosen. Während hier das Elysium in die Unterwelt verlegt ist, erscheint es sonst als Paradies im fernen Osten, am Ende der Erde, wo die Gerechten wohnen (I Hen 24, 3 ff.; 32, 3 ff.; 38, 1; 39, 4 ff.; 60, 8. 23; 65, 2; 106, 8; Jub 4, 23); auch in den Himmel kommen die Geister der Gerechten (I Hen 104, 2. 6). | **10** Die Ehe wird nicht grundsätzlich verworfen, aber stark asketisch betrachtet, das weibliche Geschlecht sehr abschätzig beurteilt und die geschlechtliche Enthaltsamkeit gepriesen (Test Rub 4–6; Juda 15; Iss 2–3, vgl. auch I Hen 82, 2; 85, 3; Jub 3, 24). Wollust ist die größte aller Sünden (I Hen 8, 2; 67, 8. 10. 13; Jub 23, 14; 33, 20; Test Rub 2 ff.). Ideal ist das ungeschlechtige Wesen der Engel (I Hen 51, 4; 104, 6, vgl. I Hen 12, 4; 15, 4–7; 69, 11; 106, 5 f. 12); die Engel von Gen 6, 1–4 haben „ihre Leiber verderbt" (I Hen 69, 5). | **11** I Hen 108, 7–9; Polemik gegen die Reichen (I Hen 94, 8; 96, 4; 97, 8–10; 103, 6), den „ungerechten Mammon" (I Hen 63, 10), den Handel (Test Iss 4. 6); tugendhafte Beschäftigungen außer der Wissenschaft sind Ackerbau,

Viehzucht, Fischfang (Test Iss 3–6; Rub 4; Seb 6, vgl. Jub 11, 23 f.), und die rechte Gesinnung ist die bäuerliche Tugend der Einfalt (Test Iss; Rub 4; Sim 4; Lev 13). | **12** Dan 11, 33. 35; I Hen 22, 5–7; 47, 2. 4; 103, 9–15; Test Juda 25. | **13** Daher Entrückungen und Himmelfahrten typisch für diese Literatur (z. B. I Hen 70 f.; Lev 2–5). | **14** Dan 2, 22; I Hen 14, 8 ff.; daher das Licht als Gabe der Endzeit (I Hen 1, 8; 5, 7; 38, 2. 4; 50, 1; 58, 3. 6; 92, 4; 96, 3; 108, 12, vgl. Dan 12, 3; Hen 104, 2); Gott und die Engel in lichten (linnenen) Kleidern (Dan 7, 9 f.; 10, 5 f.; 12, 6 f.; I Hen 71, 1; Test Lev 8). Vgl. auch das Gebet und Opfer beim Sonnenaufgang (I Hen 83, 11; Jub 3, 27). — Der Himmel besteht (entsprechend den 7 Planeten) aus 7 Stockwerken (Test Lev 2 f.). | **15** Vgl. z. B. Test Lev 19; Nast 2. Die sittliche Forderung der Wahrhaftigkeit wird gerade von hier aus streng erhoben (Test Dan 4–6; Gad 5; Jos 7). | **16** Dan 4, 10. 14. 20; I Hen 1, 5; 10, 7 usw.; Jub 4, 15. 22 usw.; Test Rub 5; Nast 3; vgl. phönikisch Ζωφασημιν (Philo von Byblos bei Euseb. praep. ev. I 10) und dazu die Verbindung des Mythus vom Fall der Wächterengel mit dem Hermon I Hen 6, 6; 13, 7. 9. | **17** Die 7 Erzengel (entsprechend den 7 Planetengeistern) I Hen 20; 81, 5; 90, 21 f.; Test Lev 8; daneben auch 4 höchste Engel I Hen 9, 1; 40, 2 ff. u. a. | **18** Der Herrscher des bösen Reiches heißt Satan oder (im äthiop. Jub.) Mastema, griech. διάβολος (= „Teufel"), auch Belial (Jub 1, 20; Test oft); daneben finden sich andere Oberste der bösen Geister: Azazel, Semjaza (I Hen 6 ff.) u. a. | **19** I Hen 60, 10–23; 65, 8; 66, 1–2; 67, 4 ff.; 69, 22; Jub 2, 2. | **20** Schutzengel Einzelner Hen 100, 5; ein Schutzengel Persiens Dan 10, 20; Schutzengel Israels ist Michael Dan 10, 13. 21; 12, 1; I Hen 20, 5. | **21** Die Engel tun Fürbitte (I Hen 15, 2; 68, 4; Test Dan 6) und werden angerufen (Test Lev 5). | **22** I Hen 6 ff.; 12, 4 ff.; 67, 4 ff.; 106, 13 ff.; s. Anm. 6. | **23** Jub 23, 25. Die Schilderung der das Ende ankündigenden Vorzeichen ist eine geradlinige Fortsetzung der kanonischen Eschatologie (vgl. z. B. I Hen 80, 2–8; Jub 23, 11–25). | **24** Die abgefallenen und vorläufig unter der Erde gebundenen Engel samt den von ihnen abstammenden Dämonen (I Hen 10, 4 f. 11 f.; 14, 5; 16, 1–4; Jub 5, 10; 10, 7) werden dann endgültig bestraft und ins Höllenfeuer geworfen (I Hen 10, 6. 13; 19, 1; 21, 10; 90, 24 f.; 91, 15, vgl. Test Juda 25); auch die abtrünnigen Sterne trifft das Gericht (I Hen 18, 15 f.; 21, 1–6). Satan-Belial wird beseitigt und gebunden (Jub 23, 29; Test Lev 18; Dan 5 usw.). | **25** Z. B. Dan 7, 9–12; I Hen 47, 3; 90, 20. | **26** Jub 1, 17. 27. 29; 4, 26, vgl. I Hen 72, 1. | **27** Dan 12, 2. 13; I Hen 90, 33; 91, 10; 92, 3; 103, 4. Ursprünglich ist nur von einer Auferstehung der Frommen die Rede; die Annahme einer allgemeinen Totenauferstehung (zuerst wohl I Hen 51) war die Konsequenz der deutlicheren Unterscheidung von Totenreich und Hölle. | **28** An eine lange, aber begrenzte Lebenszeit ist in I Hen 10, 17 (25, 6); Jub 23, 27 f. gedacht (bis 1000 Kinder werden sie zeugen I Hen 10, 17); von ewigem Leben ist Dan 12, 2; Test Ass 5 u. a. die Rede. Beide Vorstellungen verschwimmen ineinander. | **29** I Hen 10, 16. 20–22; 11, 2; 25, 6; 90, 38; 91, 17. | **30** I Hen 27, 2 f.; 53–54; 56, 3. | **31** I Hen 90, 37. | **32** In I Hen 37 ff. erscheint eine himmlische Gestalt, „der Auserwählte", dessen Name vor der Erschaffung von Sonne und Sternen vor „dem Herrn der Geister" genannt und der mit „den Auserwählten" in den himmlischen Wohnungen der Gerechten „unter den Flügeln des Herrn der Geister" aufbewahrt ist. Der Verfasser deutet diese Gestalt auf den Menschengestaltigen von Dan 7, 13 und gibt ihm die Rolle des Weltrichters, der (als σύνθρονος) auf dem Throne Gottes sitzend die Könige und Mächtigen der Erde richten und der danach als König der Heilszeit inmitten der Auserwählten wohnen wird, die mit ihm essen und sich freuen werden. In Dan 7, 13 („da kam einer wie ein Mensch mit den Wolken des Himmels") ist der Menschengestaltige nicht als Messias verstanden, sondern Symbol des Gottesreiches im Gegensatz zu den durch Tiere symbolisierten Weltreichen. Der in Dan 7 umgedeutete Mythus erinnert wohl am ersten an den babylonischen Oannesmythus; denn ursprünglich kommt jener Menschengestaltige ebenso wie die mischgestaltigen Tiere aus dem Meere, wie dies noch in der Fassung von IV Esr 13, 3 deutlich ist; erst der Verfasser von Dan 7 hat den Mythus dahin verändert, daß der Menschengestaltige vom Himmel kommt, um ihn zum Symbol des Gottesreiches zu machen. In I Hen 37 ff. ist dann der Menschengestaltige von Dan

7, 13 auf den Messias gedeutet worden, und dieselbe Deutung von Dan 7, 13 findet sich wieder in IV Esr 13 und in der urchristlichen Bezeichnung Jesu als „des Menschen" (aram. bar nāšā, wörtlich „der Menschensohn"). Diese Ausdeutung „des Menschen" von Dan 7, 13 scheint im Zusammenhang zu stehen mit dem Mythus von einem himmlischen Menschen, welcher wohl ursprünglich der Urmensch und König des Paradieses ist. In der weitverzweigten Adamliteratur (z. B. Vita Adae et Evae 12ff.) und in II Hen 30, 6—14; 31, 1ff. wird er mit dem biblischen Adam, in I Hen 71 mit Henoch identifiziert. Vielfach erscheint er als ein Sohn Gottes (vgl. dazu vielleicht schon Prov 30, 4 und ferner die rabbinischen Spekulationen über den „Metatron") und erhält dann als feindlichen Bruder den Satan, was seine Parallele hat in den iranischen Mythen vom Urmenschen Gajomart und dessen Gegner Ahriman (vgl. die iranische Sekte der Gajomartija und die Adamsverehrung der „Chaldäer" bei Hippolyt, philos. V 7). Während der Satan der Beherrscher dieses Weltlaufs ist, ist „der Mensch" bestimmt zum König der künftigen Welt. Von hier aus versteht man die Kombination mit der jüdischen Messiasgestalt. — Des weiteren erhebt sich die Frage, ob die Gestalt des präexistenten himmlischen „Menschen" in ihrem Ursprunge verwandt ist mit einer Gestalt, die unter dem Namen Ἄνθρωπος (auch Πρωτάνθρωπος, Ἀδαμας u. a.) in Systemen heidnischer und christlicher Gnosis, bei Mandäern und Manichäern (und noch in der mittelalterlichen jüdischen Kabbala) auftritt und die ebenfalls wahrscheinlich auf iranische Spekulationen zurückgeht. Für diese Gestalt scheint außer ihrer eschatologischen Rolle, die nicht überall hervortritt, ein Mythus von ihrem Herabsinken aus der Himmelswelt in die Welt der Materie charakteristisch gewesen zu sein, und es scheint, daß an ihre Befreiung und ihr Wiederaufsteigen dann die Erlösung der Menschen bzw. der Gläubigen geknüpft wird (vgl. hierzu die Christologie des Ev. Joh.). Zu erinnern ist dabei an den alten Mythus von der Verstoßung des göttergleichen Urmenschen aus der Götterwohnung (vgl. Hes 28, 12ff.). Zur ganzen Frage vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907; R. Reitzenstein, Poimandres, 1904; ders., Die Göttin Psyche, 1917; ders., Das mandäische Buch des Herrn der Größe, 1919; ders., Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; ders., Iranischer Erlösungsglaube (ZNW), 1921; ders., Gedanken zur Entwicklung des Erlösungsglaubens (Hist. Zeitschr.), 1922.

§ 85. Die Berührung des Judentums mit griechischer Kultur

Stärker als die Juden des Mutterlandes und des fernen Ostens kamen die meist handel- und gewerbetreibenden Juden der hellenistischen Großstädte, vor allem diejenigen Alexandrias, mit griechischer Kultur in Berührung. Der tägliche Verkehr mit der fremden Umgebung übte hier seine stille, stetige Wirkung auf sie aus. An Stelle des Aramäischen, das sie zur Perserzeit in Ägypten gesprochen hatten, war das Griechische ihre Umgangs- und Literatursprache geworden[1]). Das Hebräische war ihnen noch fremder geworden als den Juden Palästinas, so daß sie selbst im Synagogalgottesdienst das Griechische gebrauchten. Aus den Bedürfnissen des Gottesdienstes waren Übersetzungen der heiligen Bücher hervorgegangen, zuerst des Pentateuchs, dann auch der übrigen Schriften[2]).

Bei alledem blieb doch das religiöse Leben und Denken der Alexandriner im wesentlichen dem der palästinischen Juden gleich. Von einem wesentlichen Unterschied der Anschauungen hier und dort kann nicht die Rede sein, wie denn auch der Verkehr der Alexandriner mit dem Mutterlande ein sehr reger war. Auch bei den Alexandrinern lag der Nachdruck auf der gesetzlichen Lebensweise[3]): auf Sabbat und Fasten, Reinheits- und Speiseriten, die den Heiden wie überall auffällig waren[4]). In den Synagogen

wurde, wie in Paläſtina, das Geſetz, ſpäter auch die Propheten, vorgeleſen; eine Abgrenzung des Kanons gab es weder hier noch dort[5]). Die Zukunftshoffnungen waren durchaus abhängig von denen der alten Prophetenbücher und national gefärbt; auch der nationale König als Abſchluß des Zukunftsbildes fehlte nicht[6]). Bei aller äußerlichen Anpaſſung an ſeine Umgebung hat auch das Diaſporajudentum ſeine Eigenart wunderbar zäh bewahrt. Abfall vom Judentum iſt ſehr ſeltene Ausnahme geweſen. Stolz war der Jude auf ſeinen Monotheismus[7]), den, wie er behauptete, ſelbſt die Weiſen Griechenlands erſt von den Juden übernommen hatten[8]). Mit Verachtung und Ironie ſah er herab auf den Polytheismus, Bilder- und Tierdienſt, Sternglauben und Wahrſagerei[9]), ebenſo wie er ſich in ſeiner Moral dem großſtädtiſchen Griechentum überlegen fühlte[10]). Es iſt bemerkenswert, wie auch die griechiſchen Schriftſteller dieſer Zeit noch durchweg günſtig urteilen über die jüdiſche Religion, deren Monotheismus und bildloſe Gottesverehrung ihnen als Aufklärung erſchienen[11]).

Die Einflüſſe, die die griechiſche Kultur auf das alexandriniſche Judentum ausgeübt hat, beſchränken ſich im allgemeinen auf das, was Sprache und Verkehr von ſelber zutrugen. Von einer tieferen Einwirkung griechiſcher Philoſophie iſt nichts zu ſpüren[12]). Das Milieu, in dem die Alexandriner lebten, war, ähnlich wie in Paläſtina, das des Synkretismus, in dem das griechiſch-ägyptiſche Element nur einen Faktor bildete. Die bunteſten Einflüſſe der verſchiedenſten Völker kreuzten ſich in Alexandria und wurden gegenſeitig ausgetauſcht. Orientaliſche Erzählungsſtoffe, gelegentlich mit Stoffen griechiſcher Novelliſtik gemiſcht, begegnen in den jüdiſchen Erzählungen der Zeit, wie in den Geſchichten von den drei Pagen oder von Suſanna; es ſind hübſche volkstümliche Geſchichten von einheitlichem Stilgefühl mit naiv-halbapologetiſcher Tendenz. Viel weniger erfreulich iſt, was gelehrte griechiſche Juden in bewußter Konkurrenz mit helleniſtiſcher Literatur ſchufen. Ähnlich wie in der babyloniſch-paläſtiniſchen Schulexegeſe und offenbar in lebhaftem Austauſch mit ihr, entſtand auch in Alexandria eine haggadiſche Reproduktion der heiligen Geſchichte; erhalten ſind Fragmente von Werken eines Demetrios, Eupolemos, Artapanos, Kleodemos-Malchos und anderer jüdiſch-alexandriniſcher Geſchichtsſchreiber[13]), deren Vorbilder ähnliche griechiſche Schriften über Kultur und Geſchichte fremder Völker waren. Allerlei aſtrologiſches und chronologiſches, geographiſches, hiſtoriſches und literariſches Wiſſen wird in ihnen verwertet[14]), dazu die breite Flut babyloniſch-iraniſcher Sagen, zu denen ſich, noch mehr als in Paläſtina, ägyptiſche und bald auch griechiſche Stoffe geſellen[15]) und deren Göttermythen nach der damals üblichen euhemeriſtiſchen Methode gedeutet werden[16]). Alle dieſe fremden Stoffe werden nach ſynkretiſtiſcher Weiſe mit den durch die Schullegende ausgeſtalteten Stoffen der bibliſchen Überlieferung[17]) zuſammengearbeitet. Selbſt zur Nachahmung griechiſcher Kunſtformen ließ man ſich durch die Lektüre griechiſcher Literatur verführen und dichtete unter Benutzung älteren heidniſchen Materials ein jüdiſches Sibyllinenbuch im Versmaße Homers[18]), ja ſogar Epen in Hexametern und Dramen in iambiſchen Trimetern[19]). Aber über dieſes Maß äußer-

licher Nachahmung griechischer Literaturformen ist der griechische Einfluß in vorrömischer Zeit nicht hinausgegangen.

---

1 Die Sprache der griechisch redenden Juden war kein besonderer Judenjargon, wie man aus dem Übersetzungsgriechisch der Septuaginta und anderer aus dem Semitischen übersetzter Schriften irrtümlich geschlossen hat, sondern das unliterarische Griechisch der damaligen hellenistischen Welt. Die originalgriechischen Schriften des alexandrinischen Judentums sind im allgemeinen durchaus frei von Semitismen. | **2** Nach der Legende bei Pseudoaristeas soll der Pentateuch schon unter Ptolemaios II. Philadelphos (285–246) für dessen Bibliothek in Alexandria übersetzt worden sein. Das ist in jeder Hinsicht Phantasie. Die Übersetzungen der einzelnen Bücher stammen überhaupt aus ganz verschiedener Zeit und von verschiedenen Händen; vielleicht ist auch die Einheitlichkeit des Textes erst durch Redaktion verschiedener, durch das Bedürfnis der Gemeinden geschaffener Übersetzungen entstanden. Die Anfänge dieser Übersetzungen mögen bis ins Ende des 3. Jhrh.s zurückreichen; ihr Hauptteil, Gesetz und Propheten, lag um 132 dem Enkel des Jesus Sirach vor; das Jüngste ist im 1. Jhrh. v. Ch. entstanden. | **3** Der Enkel des Jesus Sirach meint sogar, daß die (gesetzliche) Bildung der ägyptischen Juden tiefer stehe als die der Palästinenser. **4** Sib. III 272. | **5** Der Enkel des Jesus Sirach (um 132) kennt zwar neben Gesetz und Propheten noch andere Schriften, aber keine feste Abgrenzung dieser dritten Sammlung; auch sein Großvater, sagt er, habe noch ein Werk zu den überlieferten Schriften hinzutun wollen. | **6** Vgl. Sib. III 652ff. Was in LXX über Präexistenz (Dan 7, 13) und Engelgleichheit (Jes 9, 6; Ps 109, 3 LXX) des Messias angedeutet ist, geht nicht über Analoges in der Apokalyptik hinaus. Ebenso die Anschauungen über ewige Strafe und ewiges Leben (Paradies) in Sib. fr. 3, 43–49. | **7** Gerade diesen betont das alexandrinische Judentum (z. B. die Sibylle) stark. Schon in LXX ist die Tendenz zur Spiritualisierung der Gottesvorstellung deutlich (z. B. Ex 24, 9–11). | **8** Überall nahmen die alexandrinischen Juden für sich die Priorität in Anspruch: wie Henoch und Abraham die ersten Weisen der Astrologie, Mose der Erfinder aller ägyptischen Weisheit war, so sollte auch die jüdische Sibylle die älteste aller Sibyllen sein; Homer hatte seinen Hexameter von ihr übernommen; Moses (Musaios) war Lehrer des Orpheus. | **9** Vgl. die Polemik der Sibylle III 221–227; fr. 1, 22; fr. 3, 1 f. 22. 27ff. Homer wird ein Lügner genannt (Sib. III 419. 430). | **10** Besonders widerlich war dem Juden die Päderastie der Griechen (z. B. Sib. III 185). | **11** Vgl. Theophrast, Klearch, Megasthenes, Hekataios, Hermippos, den Autor Περὶ ὕψους. Man erinnere sich auch an die Protektion, die der Gründer des jüdischen Tempels zu Leontopolis in Ägypten findet, und an die jüdischen Generäle unter den Ptolemäern (vgl. § 75 Anm. 6). Die scharfe antisemitische Stimmung beginnt erst im 1. Jhrh. v. Chr. (vgl. § 75 Anm. 22). | **12** Was man als Einfluß der Philosophie anzuführen pflegt, ist nur trivialstes Gemeingut, welches durch tägliche Konversation, Handel und Wandel von selbst zufloß. Man redete etwa, wie die Stoiker, von Vorsehung (πρόνοια) und Vernunft oder wußte von den vier Kardinaltugenden oder dem Glauben an die Präexistenz der Seele, wie sie die Platoniker lehrten. Über dies oberflächliche Maß ging die innere Berührung mit der griechischen Philosophie nicht hinaus. Übrigens sind selbst solche Zeugnisse philosophischer Trivialitäten für die vorrömische Zeit noch kaum nachweisbar. | **13** Bei Eusebius pr. ev. IX 17–39 (aus Alexander Polyhistor). | **14** Der Komplex von Wissen ist ein ähnlicher wie bei den Apokalyptikern, vor allem chaldäische Weisheit (Astrologie), die auf Henoch und Methusala zurückgeführt und von Abraham nach Phönike und Ägypten gebracht wird. Dazu kommt die Weisheit der Ägypter und der Griechen: hier gilt besonders Moses als Erfinder aller ägyptischen Kultur und Philosophie, sogar der ägyptischen Monarchie und der Götterkulte (Artapanos). Historie und Chronologie (Schöpfungsära) spielen auch bei diesen Schulgelehrten eine Hauptrolle. | **15** Die babylonischen Sagenstoffe sind im allgemeinen die schon in der Genesis enthaltenen; ihre Ausgestaltung aber geschah durch neues Einströmen originaler babylonisch-iranischer Einflüsse. Die ägyptischen Sagenelemente ranken sich besonders

um Moses und Joseph. Dazu kommt allerhand griechische Mythologie: über Kronos und sein Geschlecht, Atlas, Herakles, Antaios u. dgl. | **16** Als Menschen der Vorzeit gelten z. B. Belos-Kronos (Eupolemos), Hermes (Theodotos) und die ganze griechische Götterwelt (Sib. III 110 ff.). | **17** So verschmilzt die Sage von Kronos und den Titanen mit der Sage vom Turmbau und den Noahsöhnen (Sib. III 97 ff.); Atlas = Henoch (Eupolemos); ein Enkel Abrahams zieht mit Herakles nach Libyen gegen Antaios (Kleodemos); die Sibylle ist Noahs Tochter (Sib. III 827), Moses ist Musaios und Lehrer des Orpheus; er wird von den Menschen Hermes genannt (Artapanos). | **18** Das älteste Sibyllinenbuch (Sib. III 97–829), ein alexandrinisches Seitenstück zur Apokalyptik, entstand Ende des 2. Jhrh.s. | **19** Fragmente bei Eusebius pr. ev. IX (aus Alexander Polyhistor) aus dem Drama des Ezekiel über den „Auszug" (28–29) sowie aus den Epen eines gewissen Philo über „Jerusalem" (20. 24. 37) und eines wohl samaritischen Dichters Theodotos über „Sichem" (22).

Sechstes Kapitel: Das römische Zeitalter

Literatur

Außer der zum fünften Kapitel genannten Literatur:

Th. Mommsen, Römische Geschichte V, 1885. H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 1883–87. V. Gardthausen, Augustus und seine Zeit I, 1891/1904. J. P. Mahaffy, The silver age of the Greek world, 1906.

E. Maaß, Tagesgötter in Rom und in den Provinzen, 1901. Ed. Müller, Parallelen zu den messianischen Weissagungen und Typen des Alten Testamentes aus dem hellenistischen Altertum (Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. VIII, 1875, 1–158). Fr. Boll, Sphaera, 1903. Fr. Cumont-(Gehrich), Die Mysterien des Mithra, 1903. A. Dieterich, Abraxas, 1891.

W. Otto, Herodes (Art. in Pauly-Wissowa, Realencyklopädie). G. Hölscher, Josephus (Art. in Pauly-Wissowa, Realencyklopädie). M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt, 1897. M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1905. W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, 1892. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 1911². Edersheim, The life and time of Jesus the Messiah, 1900³. G. Hölscher, Der Sadduzäismus 1906. N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, 1915.

H. Mosbech, Essæismen, 1916. W. Bousset, Die Hauptprobleme der Gnosis, 1907. G. Hönnicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert, 1908. W. Brandt, Die jüdischen Baptismen, 1910. W. Brandt, Elchasai, 1912. P. Wendland, Die Therapeuten, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. XXII, 1896, 692–770).

K. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments, 1875. M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums 1903. E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1908. A. Aall, der Logos I, 1896, II, 1899. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, 1895.

W. Laible, Jesus Christus im Talmud, 1891. G. Dalman, Was sagt der Talmud über Jesum, 1891. H. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910.

A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel 1857. K. Budde, der Kanon des Alten Testamentes 1900. Fr. Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, 1891. G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph, 1905.

J. Heman, Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, 1908. Ferd. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897². W. Bacher, die Aggada der Tannaiten I, 1903², II, 1890. H. Strack, Einleitung in Talmud und Midraš 1921⁵.

§ 86. Palästina unter den Herodeern

Die Herrschaft der Hasmonäer über Palästina nahm ein Ende, als Pompeius 63 v. Chr. Syrien eroberte und Jerusalem besetzte. Die hellenistischen Städte wurden von der Judenherrschaft befreit, und während Aristobul II. mit seinen Söhnen Alexandros und Antigonos gefangen wegge-

führt wurde, ward Hyrkan II., dem der ehrgeizige Idumäer Antipatros zur Seite stand, Hoherpriester und Herrscher über das fortan auf die eigentlich jüdischen Gebiete beschränkte Land. Gabinius beraubte ihn bald darauf (57) aller politischen Befugnisse und teilte das jüdische Gebiet in 5 Bezirke: Jerusalem, Gazara, Jericho, Amathus und Sepphoris. Palästina stand nun unter den Statthaltern von Syrien, welche das Land in der üblichen Weise aussogen. Diese Aussaugung steigerte sich, als nach Cäsars Übergang über den Rubico (49) die schlimme Zeit der Bürgerkriege begann und die kriegführenden Parteien den Provinzen ungeheure Steuern auflegten. Palästina kam aus einer Hand in die andere; all den wechselnden Machthabern wußten sich Hyrkan II. und sein kluger idumäischer Freund zu fügen. Cäsar machte (47) Hyrkan wieder zum Ethnarchen über die jüdischen Bezirke (samt Jope und den Dörfern der großen Ebene); den Antipatros aber bestimmte er zum Prokurator von Judäa. Dieser war fortan der eigentliche Regent; er ernannte seine beiden Söhne zu Strategen, Phasael in Jerusalem und den damals 25jährigen Herodes in Galiläa. Schon in dieser Stellung bewies Herodes die ihm eigene rücksichtslose Energie im Kampf gegen aufrührerische Galiläer und kühnen Trotz gegen die Einsprüche des Synedriums. Als nach Cäsars Ermordung (44) der eine seiner Mörder, Cassius, Judäa 700 Talente auferlegte, trieben Antipatros und Herodes den Tribut mit brutaler Gewalt ein. Zum Lohn dafür erhielt Herodes die Statthalterschaft von Cölesyrien. Bald darauf wurde Antipatros Opfer eines Giftmordes (43); Brutus und Cassius wurden bei Philippi von Antonius und Oktavian besiegt; ganz Asien fiel dem Antonius zu. Aber die gewandten Söhne des Antipatros gewannen auch jetzt schnell die Freundschaft des neuen Machthabers: Antonius machte beide zu Tetrarchen des jüdischen Gebietes, während Hyrkan II. seiner politischen Stellung ganz enthoben wurde (41). Da brach der große Einfall der Parther über Vorderasien herein (40), der die römischen Eroberungen im Osten für kurze Zeit noch einmal ganz in Frage stellen sollte. Die Parther brachten den Sohn Aristobuls II., Antigonos, mit sich; Phasael und Hyrkan gerieten in Gefangenschaft, Phasael zerschmetterte sich selbst den Kopf, Hyrkan wurden die Ohren abgeschnitten, so daß er zum Priesteramt dauernd untauglich wurde. Noch einmal wurde ein Hasmonäer, Antigonos (40—37), König und Hoherpriester der Juden.

Herodes war glücklich entkommen. In Rom ernannten ihn Antonius und Oktavian zum König der Juden. Zusammen mit römischen Heerführern zog er nun gegen die Parther, um sich sein Königreich zu erobern. Bei Isana, nördlich von Jerusalem, wurde Antigonos entscheidend geschlagen (38), und im Frühjahr darauf (37) fiel nach schwerer Belagerung Jerusalem. Antigonos, nach Antiochia abgeführt, endete unter dem Beile. Herodes war jetzt Erbe der Hasmonäerherrschaft. Schon während der Belagerung Jerusalems hatte er Mariame, eine Enkelin Hyrkans II., geheiratet, nunmehr rief er auch Hyrkan II., den die Parther nach Babylon weggeführt hatten, zurück und ernannte den jugendlichen Bruder Mariames, Aristobul III., zum Hohenpriester. So glaubte er seine Herrschaft unter den Juden festigen zu

können. Sein Reich wußte er bedeutend zu vergrößern. Bis dahin ein Günstling des Antonius, ging er nach der Schlacht von Aktium (31) zu Oktavian-Augustus über, und dieser schenkte ihm immer mehr Ländereien: zuerst Jericho, Gadara, Hippos, Samaria, Gaza, Anthedon und Stratonsturm (30), dann Batanäa, Trachonitis und Auranitis (23), zuletzt auch noch das Gebiet Zenodors (20). Mehrere Kriege führte er gegen die Araber im Ostjordanland. Einen bis dahin ungesehenen Glanz verbreitete er um sich durch zahlreiche Bauten in und außerhalb Palästinas: in Jerusalem errichtete er nicht nur Theater und Amphitheater, sondern auch einen stolzen Königspalast[1]) und baute (seit 20) auch den Tempel in prächtigem Stile um; neue Städte erstanden, bes. Sebaste (Samaria) und Cäsarea am Meere (Stratonsturm). Zu alledem gewährte er dem Volke Hilfeleistungen in Nöten und Steuererlasse. Dennoch konnte ihm nichts die Liebe und Gunst seiner Untertanen gewinnen. Die hasmonäischen Verwandten haßten ihn, und der mißtrauische König vergalt ihre meist nur eingebildeten Nachstellungen durch unerhörte Bluttaten[2]). Das Volk, geführt von den Pharisäern, verabscheute ihn auch ohnedies als idumäischen Emporkömmling und Römerfreund. Ihnen galt die Pracht seiner Bauten und Bildsäulen, das Gepränge seines Hofes nur als heidnisch. Mehrfach kam es zu Verschwörungen, kurz vor seinem Tode (4) sogar zu einem heftigen Volksaufstande, an dessen Spitze zwei Schriftgelehrte, Judas und Matthias, standen; Herodes ließ die Schuldigen teils verbrennen, teils hinrichten. Kurz darauf starb er, fast 70 jährig, an schmerzhafter Krankheit.

Augustus teilte, nach dem Willen des Verstorbenen, sein Reich unter drei seiner Söhne: Archelaos (4 v. – 6 n. Chr.) als Ethnarch erhielt Judäa, Samaria und Idumäa, Antipas (4 v. – 39 n. Chr.) als Tetrarch Galiläa, und Peräa, Philippos (4 v. – 34 n. Chr.) als Tetrarch Batanäa, Trachonitis und Auranitis. Der Mißwirtschaft des Archelaos wurde durch seine Absetzung eine Ende gemacht; nachdem ein kaiserlicher Legat Quirinius den bei Einrichtung der Provinzen üblichen Zensus zum Zweck der Steuererhebung vorgenommen hatte (6 n. Chr.)[3]), wurde Judäa einem eigenen römischen Prokurator ritterlichen Standes unterstellt, der in Cäsarea residierte, aber gelegentlich, bes. an den Festen, nach Jerusalem kam und dann im einstigen Palaste des Herodes wohnte[4]). Dies Prokuratorenregiment dauerte bis 41. Philippos war bereits 34 gestorben, Antipas 39 abgesetzt worden; Caligula schenkte ihre Gebiete dem Genossen seiner Schwelgereien Agrippa I., einem Enkel des alten Herodes, und Claudius verlieh diesem Judäa und Samaria dazu. Der gutmütige Abenteurer und Lebemann, der noch einmal das ganze Reich des Herodes in seiner Hand vereinigte (41 – 44), suchte sich dem frommen Stil des jüdischen Lebens geschickt anzupassen, ohne doch das Pharisäertum wirklich zu befriedigen. Als er 44 starb, wurde ganz Palästina römischen Prokuratoren unterstellt.

Palästina hat unter den Herodeern eine Blüte äußerer Kultur erlebt, wie sie das Land bis dahin nicht gesehen hatte. Es war die Kultur des augusteischen Zeitalters. Aber sie kam weniger den Juden, als den hellenistischen Städten zugute. Den nationalreligiösen Idealen der Frommen mißfiel die

Fremdherrschaft der Idumäer und Römer. Das alte selbstherrliche hoheprieſterliche Regiment war gebrochen; die Hohenprieſter, die die Herodeer nach Ariſtobuls III. Ermordung (35) eingeſetzt hatten, waren Kreaturen des Hofes, die das fromme Volk mit Mißtrauen betrachtete[5]). Zwar war nach der Abſetzung des Archelaos die Monarchie wieder beſeitigt und das Regiment des Synedriums wiederhergeſtellt worden, aber auch jetzt ſetzten die Prokuratoren den hohenprieſterlichen Vorſteher des Synedriums nach Belieben ein und ab[6]). Wohl hatte das Synedrium das Recht der Geſetzgebung und Jurisdiktion in einer für nicht autonome Gemeinden recht weitgehenden Weiſe, aber die Römer konnten doch jederzeit in das Rechtsverfahren eingreifen. Die Zivilrechtspflege lag wohl ganz in der Hand des Synedriums und der anderen einheimiſchen Behörden; beim Kriminalverfahren aber bedurften Todesurteile der Beſtätigung durch den Prokurator. Der Kultus ſtand unter ſtaatlichem Schutze; die römiſchen Behörden führten die Aufſicht über den Tempel und ſeine Finanzverwaltung. Gewiß ſchonten die Römer nach Möglichkeit die religiöſen Gefühle der Juden: ſie erließen ihnen den Kaiſerkult und verlangten nur das täglich zweimalige Opfer für den Kaiſer und das römiſche Volk; ohne die Feldzeichen mit den anſtößigen Kaiſerbildern pflegten die Truppen in Jeruſalem einzuziehen, und die im Lande hergeſtellten Kupfermünzen trugen kein menſchliches Bild. Aber trotz all ſolcher ſtaatlicher Rückſichten war die Praxis der Beamten nur allzuoft geeignet, die religiöſe Empfindlichkeit der Juden zu reizen. So gärte es, beſ. in den unteren Schichten des Volkes, und dieſe Gärung ſteigerte ſich ſpäter unter dem immer brutaler werdenden Regiment der Prokuratoren in den Jahren 44—66, bis es zum offenen Kriege kam.

---

1 Seine Reſte ſind noch erhalten als Fundamente der heutigen Zitadelle (el-ḳalʿa) am Jafatore. | **2** Durch Meuchelmord oder Hinrichtung beſeitigte Herodes: den jungen Ariſtobul III. (35 v. Chr.), Hyrkan II. (30), Mariame (29), Alexandra (28), Alexandros und Ariſtobul (7), dazu ſeinen Schwager Joſeph (34) und Koſtobar (25) und ſeinen älteſten Sohn Antipatros (4). | **3** Luk 2, 1 f. bekanntlich irrtümlich als Datum der Geburt Jeſu angeſetzt. | **4** So Pilatus (26—36 n. Chr.); der Palaſt des Herodes iſt alſo das „Prätorium", in dem die Verurteilung Jeſu ſtattfand. | **5** Die von Herodes, Archelaos und ſpäter auch von Agrippa I. bevorzugte Familie war die eines Alexandriners Boethos, deſſen ſchöne Tochter Herodes heiratete. Dieſe Boethier ſind nach der ſpäteren rabbiniſchen Tradition als den Sadduzäern naheſtehende Gruppe bekannt, vgl. § 93 Anm. 37. | **6** Zu den Hohenprieſtern dieſer Zeit gehört der von Quirinius eingeſetzte Ananos (Hannas), 6—15 n. Chr., und der von Valerius Gratus eingeſetzte Joſeph Kajaphas um etwa 18—36 n. Chr.

§ 87. Die Diaſpora im auguſteiſchen Zeitalter

Die Ausbreitung und geiſtige Regſamkeit der jüdiſchen Diaſpora, die ſeit dem 2. Jhrh. in ſtetem Wachſen war, erreichte ihren Höhepunkt im auguſteiſchen Zeitalter. Von den ſehr zahlreichen Juden der öſtlichen Länder (Meſopotamien, Babylonien, Suſiana, Medien, Hyrkanien, Parthien) iſt aus dieſer Zeit freilich wenig bekannt[1]); um ſo mehr Kunde beſitzen wir von den Juden der Mittelmeerländer[2]). Von Ägypten aus waren ſie nach

der Kyrenaika gedrungen; sie saßen in großer Zahl in Phönike, Syrien, Kappadokien, in den Küstenländern Kleinasiens, auf Kypros, Rhodos und den ägäischen Inseln (Chios, Samos, Delos), auf Kreta und der Peloponnes[3]); in Rom war die Gemeinde hervorgegangen aus den freigelassenen Gefangenen des Pompeius. Zur Zeit Caligulas hatten sich die Juden über ganz Griechenland, Makedonien und die Küsten des Schwarzen Meeres[4]), ja bis nach Arabien[5]) und Nubien verbreitet[6]). Handel und Verdienst lockten sie vor allem in die hellenistischen Großstädte, wie Alexandria, Antiochia oder die Küstenstädte Joniens. Der römische Staat gewährte ihnen, wie einst die Ptolemäer und Seleukiden, volle Freiheit der Religionsübung und schützte sie oftmals gegen Unterdrückungsversuche durch die städtischen Kommunen. Auch sonst wurden ihnen mancherlei Vergünstigungen zuteil: vom Militärdienst, den sie noch unter den Ptolemäern ohne Bedenken geleistet hatten, gegen den sich aber der wachsende Rigorismus der Gesetzesfrömmigkeit mehr und mehr sträubte, waren sie seit Pompeius und Cäsar befreit; die Ausfuhr der Tempelsteuer, die die Kommunen manchmal zu hindern suchten, wurde ihnen durch Cäsar und Augustus gesichert; Augustus erlaubte, daß sie am Sabbat nicht vor Gericht zu erscheinen brauchten und daß ihnen öffentlich verteiltes Geld oder Getreide statt am Sabbat tags darauf eingehändigt wurde. Von dem Verbot der Collegia durch Cäsar war die jüdische Religion ausdrücklich ausgenommen (religio licita). Kein Wunder, daß die Juden an Cäsars Bahre geweint haben.

Die Gegnerschaft gegen die Juden lag nicht beim Staat, sondern bei den städtischen Kommunen. Schon da, wo sie, wie gewöhnlich, nur peregrini (Nichtbürger) waren, liebte man sie wegen ihrer religiösen Selbstisolierung nicht. Diese Antipathie steigerte sich dort, wo sie das Bürgerrecht besaßen, wie in den meisten hellenistischen Neugründungen, bes. in den Großstädten Alexandria, Antiochia, Sardes, Ephesus u. a. Es war ein Widerspruch, daß die Juden einerseits Rechte und Pflichten des Bürgers (aktives und passives Wahlrecht zu den städtischen Ämtern) besaßen[7]) und doch selbständige Gemeinden waren mit Anschauungen, die dem öffentlichen Kulte der Stadt entgegen waren. So wurden gerade diese Großstädte die Herde der Judenfeindschaft, die sich gelegentlich in gewalttätigen Angriffen des Pöbels gegen die Juden äußerte[8]). Der römische Staat dagegen hat die Juden stets nach Kräften geschützt, und auch Herodes I. wie seine Nachkommen sind immer eifrig für ihre Rechte eingetreten. Manche Juden, auch außerhalb Roms, erwarben das römische Bürgerrecht, welches u. a. Freiheit von entehrenden Strafen (Geißelung, Kreuzigung) und das Recht der Appellation an den Kaiser gewährte[9]).

Das Gemeindeleben konzentrierte sich um die sabbatlichen Versammlungen in den Synagogen, deren es in den Großstädten meist mehrere gab[10]). Der Gottesdienst an Sabbaten und Festen bestand vor allem in Gebet, Lektion von Gesetz und Propheten und erklärender Predigt; Opfer wurden (abgesehen vom Tempel zu Leontopolis, der bis 73 n. Chr. bestand) nur in Jerusalem dargebracht, doch hielten auch die Diasporajuden an den hohen Festen feierliche Opfermahlzeiten[11]) und machten sich z. B.

am Laubhüttenfest Hütten aus frischen Zweigen[12]). Tausende von Wallfahrern pilgerten zu den Festen, bes. zum Passah, nach Jerusalem. Auch besaß jede Gemeinde eine Kasse für die Tempelsteuer, die von Zeit zu Zeit durch angesehene Männer nach Jerusalem abgeliefert wurde.

So erreichte das Judentum der Diaspora im augusteischen Zeitalter unter dem Schutze des Staates und den Segnungen des nach den Bürgerkriegen wiedergewonnenen Friedens eine hohe wirtschaftliche und kulturelle Blüte. Von der Apologetik der Literaten unterstützt, entfaltete es einen regen Eifer der Propaganda; Mt 23, 15 redet von den Schriftgelehrten und Pharisäern, die Land und Wasser durchziehen, um Einen Judengenossen zu machen[13]). Und diese Mission fand keinen ungünstigen Boden. Auf das religiös erschöpfte Griechen- und Römertum übten die orientalischen Kulte mit ihrer vorherrschenden monotheistischen Tendenz, ihrer Betonung der Moral und ihren Verheißungen seligen Lebens eine nicht geringe Anziehung aus[14]). Mit den Kulten der Isis und des Mithra wetteiferte nun das Judentum und zog, wenn auch nicht ganz so viele, doch zahlreiche fremde Teilnehmer zu seinen Gottesdiensten. So bildete sich, ohne zum Verband der Gemeinde selbst zu gehören, ein Anhang gottesfürchtiger Heiden, der sich dem bildlosen Monotheismus anschloß und gewisse Hauptpunkte des Gesetzes, bes. die Sabbat- und Speisegesetze, beobachtete[15]). Eigentliche Proselyten indessen waren das nicht. Proselyten waren nur solche, welche durch Beschneidung, Taufe und vorgeschriebenes Opfer sich zum Halten des ganzen Gesetzes verpflichteten; aber solche vollen Übertritte vom Heiden- zum Judentum werden nicht sehr zahlreich gewesen sein[16]).

---

1 Nach Josephus (ant. XI 133, vgl. XV 39) waren es unzählbare Myriaden. | **2** Nach Sib. III 271 (vgl. Strabo bei Jos. ant. XIV 114) gab es um 140 v. Chr. Juden in jeder Stadt (der Mittelmeerwelt). | **3** I Mkk 15, 22–24 (wohl erst aus der Zeit Hyrkans II.). | **4** Philo leg. ad Caium § 36; in der Krim, vgl. Inschr. vom Jahre 81 n. Chr. (CIGr II p. 1005). | **5** AG 2, 9–11; m. Šabbāt VI 6. | **6** AG 8, 27. | **7** Zu hervorragenden kommunalen Stellungen sind die Juden freilich fast nie gekommen. Eine Ausnahme war in Ägypten das Amt des Alabarchen (des Oberzollpächters auf der arabischen Nilseite), welches mehrmals von reichen Juden verwaltet worden ist, z. B. von Alexander, dem Bruder des Philosophen Philo. | **8** Religionsverfolgungen durch den Staat haben die Juden weder unter den Ptolemäern noch unter den Römern erlitten. Die Feindschaft des Ptolemaios VII. Physkon (Jos. c. ap. II 51 ff.; in III Mkk auf Ptol. IV. übertragen) gegen sie war rein politisch motiviert. Tiberius hat allein die Juden der Stadt Rom einmal vertrieben. Bedenklich wurde die Lage der Juden nur unter Caligula, der den Kaiserkult in Jerusalem einführen wollte; zum Glück starb Caligula über dem Versuche. | **9** Auch das Recht, nur einem römischen Gerichte sich unterwerfen zu brauchen; doch machten die Juden hiervon meist keinen Gebrauch. | **10** Hervorgehoben werden die prächtige Hauptsynagoge in Antiochia (Jos. bell. VII 44) und die berühmte basilikale Synagoge von Alexandria (tos. Sukkā 198, 20 ff. Zuck.). | **11** Jos. ant. XIV 214 f. | **12** Plutarch, sympos. IV 6, 2. | **13** Horaz (satir. 4, 142 f.) spottet über den Missionseifer der Juden. | **14** Einzelne jüdische Sitten sind damals in rein heidnische Kreise gedrungen; Jos. c. Ap. II 282 nennt in diesem Sinne Sabbatfeier, Lichteranzünden (vor Sabbatanbruch), Fasten und viele Speisegebote; bezüglich des Sabbats bestätigt das Persius (satir. V 179–184). Der Grammatiker Diogenes auf Rhodos (unter Tiberius) disputierte nur am Sabbat (Sueton, vita Tiberii 32). In Elaiusa (Westkilikien) bestand ein Verein der Sabbatisten, welche τὸν θεὸν τὸν Σαββατιστήν

verehrten. In Phrygien wurde die in Apameia heimische Flutsage mit der jüdischen Noahsage und die phrygische Nannakos-Attissage mit der biblischen Henochsage kombiniert. Ob das bei Jos. ant. XIV 247 ff. mitgeteilte Psephisma der Pergamener, welches von der Freundschaft der Juden und Pergamener zur Zeit Abrahams fabelt, echt ist, scheint mir zweifelhaft. | **15** Die jüdische Mission begnügte sich meist mit diesem relativen Anschluß der Heiden. Bezeichnend ist, wie z. B. die Sibylle (IV 164) und auch Arrian (diss. Epicteti II 9) nicht von der Beschneidung, sondern nur von der Taufe der Heiden reden. Ebenso gewinnt der jüdische Kaufmann Ananias den Izates von Adiabene zuerst nur für ein Judentum ohne Beschneidung (Jos. ant. XX 34 ff.). | **16** Polemon von Kilikien und Azizos von Emesa mußten sich beschneiden lassen, als sie sich mit den Töchtern Agrippas I., Berenike und Drusilla, vermählten (Jos. ant. XX 145. 139). Sehr stolz waren die Juden auf den Übertritt der adiabenischen Königsfamilie, der Königin Helena und ihrer Söhne Izates und Monobazos; ihr großes Grabmal, das Helena selbst zu Jerusalem erbaute, bestand aus drei Pyramiden (Jos. ant. XX 95, wahrscheinlich die heutigen sog. „Königsgräber" im Norden des Damaskustores).

§ 88. Die religiöse Entwicklung im Römerreiche

Seit Sulla hatten die Bürgerkriege im Reiche gewütet, alle Ordnungen waren erschüttert, die Leidenschaften entfesselt, die Gesellschaft verwildert; ein Fluch schien auf der von den Göttern verlassenen Menschheit zu lasten. Da brachte Oktavian, der Sieger von Aktium im Jahre 31, der kriegsmüden Welt den Frieden. Als ein vom Himmel Gesandter, als Retter und Heiland wurde er begrüßt. Das goldene Zeitalter des Rechtes und aller Tugenden schien wiederzukehren[1]). Er stellte die alten Ordnungen wieder her, auch die der Religion, die fortan zur festen Grundlage des Reiches werden sollte; Staatskult und monarchisches Gefühl verbanden sich. Schon 42 war Julius Cäsar unter die Götter aufgenommen worden, und Oktavian nannte sich seit 40 divi filius; im Jahre 27 erhielt er den Titel Augustus. Im Orient, wo sich die hellenistischen Herrscher schon längst göttliche Ehren hatten erweisen lassen, wurden ihm Tempel geweiht, und im Westen förderte Augustus selbst den Kult des lebenden Herrschers. Diese Kaiserverehrung war von Haus aus nicht niedrige Schmeichelei, sondern in ihrer Weise ein echt religiöses Gefühl der Dankbarkeit. Als freilich später besonders Caligula, Nero und Domitian die volle göttliche Würde schon bei Lebzeiten beanspruchten, fehlten auch die grotesken Auswüchse des Byzantinismus nicht; im allgemeinen aber wurde nur der Genius des lebenden Kaisers verehrt und erst der verstorbene Herrscher unter die Götter versetzt. Als offizieller Staatskult erhob sich der Kaiserkult über die anderen Kulte und wurde zum alle verbindenden Symbol der Reichseinheit. Aber eine wirkliche Erneuerung der Religion konnte die augusteische Reform nicht bringen; die Staatsreligion blieb leere Form. Der Verfall des alten Glaubens war allgemein. Die griechische Aufklärung, der die höhere Gesellschaft huldigte, konnte tiefere Bedürfnisse nicht befriedigen. Eine religiöse Reaktion begann seit Poseidonios in den philosophischen Kreisen, besondern in der Stoa und im Platonismus; auch pythagoreische Ideale lebten wieder auf.

Damit war der Boden für die Ausbreitung fremder Kulte bereitet. Aus den zu römischen Provinzen gewordenen Diadochenreichen fluteten

orientalische Kulte jetzt über alle Länder des Reiches. Neben die starke Propaganda ägyptischer Priester, namentlich der Isispriester, trat besonders die für die phrygische Göttermutter und für die auf ihrem Wege nach Westen als Sonnengötter auftretenden syrischen Götter. Die Mithrareligion, die bisher an den Grenzen des Reiches im anatolischen Hochlande haltgemacht hatte, drang besonders als Religion der Soldaten siegreich im Reiche vor. Begünstigt wurde diese Ausbreitung der orientalischen Kulte durch das wachsende wirtschaftliche Schwergewicht des Orients: Griechenland war verarmt, Italien durch die Bürgerkriege entvölkert, während in den reichen Industriezentren Ägyptens, Syriens und Kleinasiens ein reiches materielles und geistiges Leben aufblühte. Die Reichseinheit förderte den Verkehr und die Mischung der Völker, das Sinken der Bildung tat dem Eindringen jeglichen Aberglaubens Vorschub. Die Befriedigung, die man in der Aufklärungsphilosophie nicht fand, suchte man bei den uralten Kulturvölkern des Ostens. Aus der Mischung von griechischer Philosophie mit den fremdartigen Lehren und Bräuchen orientalischer Religionen entstand eine synkretistische Theologie, in der sich tiefsinnige Spekulationen mit grober Magie und Theurgie wunderlich verbanden. Eine umfangreiche theologische Literatur entstand als Begleiterin der Kultpropaganda. Wertvoller als diese oft abstrusen Lehren und primitiven Kultbräuche war die in ihnen vielfach lebendige religiöse Stimmung, in der sich freilich oft Reines und Niedriges, zarte Mystik und rohe Sinnlichkeit, Weisheit und Aberglaube mischten. Die Reinigungen und Kasteiungen, die den einen nur magische Mittel waren, wurden den anderen ein Antrieb zu sittlicher Läuterung; die Offenbarungen des Jenseits dienten den einen zur Erlangung zauberischer Kräfte und mantischen Wissens, den anderen zur Versicherung des Heiles und eines seligen Lebens nach dem Tode. Die Gestalt, in der alle diese fremden Kulte auftraten, war die Form der alten Mysterienvereine, an deren Spitze die betreffenden Priesterschaften standen. Die Aufnahme geschah durch feierliche Initiationsriten, bes. durch Reinigungsbäder; die religiösen Feiern waren vor allem gemeinsame Kultmahle, welche den Teilnehmern durch den sakramentalen Genuß heiliger Speisen und Getränke göttliche Kräfte verliehen und ihnen ein seliges, unsterbliches Leben nach dem Tode sicherten.

Ein immer stärkerer Faktor in den Kulten und Anschauungen dieser Zeit wurde die chaldäische Astrologie und die damit zusammenhängende fatalistische Überzeugung vom Zwang der Sterne, neben den noch der eherne Zwang der Natur, der Elemente (στοιχεῖα) trat. Die Vorstellung, die in diesen gewaltigen Mächten persönliche Götter, Stern- und Elementargeister sah, milderte nur wenig die lähmende Wirkung dieses Glaubens an ein unentrinnbares Schicksal, und nur die Magie schien aus dieser Knechtschaft erlösen zu können.

Am Ende mündete diese Astraltheologie aus in einen Kult des obersten Gestirns, der Sonne, des höchsten Herrschers der Welt. Schon im 2. Jhrh. v. Chr. hatte sich die chaldäische Sonnen- und Astraltheologie mit griechischer Astronomie und stoischer Philosophie erfüllt; Poseidonios hatte sie mit

griechischer Mystik und stoisch-platonischem Seelenglauben verbunden: die Seele erschien als ein Teil des göttlichen Feuerhauches; aus den himmlischen Regionen der Sterne war sie eingegangen in die niedere Welt, gebannt in den Kerker des Leibes, aus dessen Fesseln sie sich im Tode wieder befreite, um in rein ätherischer Gestalt zu ihrem Ursprung zurückzukehren. Im Verein mit den Kulten syrischer Götter und gefördert durch die sieghafte Propaganda des Mithrakultes hat sich diese Sonnentheologie allmählich weithin über das römische Reich ausgebreitet und ist mit ihrem monotheistisch-universalen Zuge die Theologie der späteren Kaiserzeit geworden, die mächtigste Rivalin der Kirche.

---

1 Vgl. die Inschrift von Priene: „Die Vorsehung ... hat diesen Mann zum Heil der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat. Aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten."

§ 89. Astrologie und Magie bei den Juden

Kein Glaube scheint dem jüdischen Monotheismus von Haus aus so fremd zu sein, wie der astrologische. Daß er dennoch, und zwar schon früh, einen starken Einfluß auf das Judentum ausgeübt hat, begreift sich daraus, daß der größte Teil der Judenschaft gerade in Babylonien und Ägypten wohnte. Berosos hatte die Griechen Ägyptens zuerst bekannt gemacht mit den babylonischen Lehren vom Zwang der Gestirne, welcher durch die Konstellation der Geburtsstunde, bes. durch die Stellung der Planeten zu den Tierkreiszeichen, das Schicksal des Menschen bestimmte. Die Stoa hatte die Astrologie übernommen und zur Grundlage einer natürlichen Theologie gemacht. Eifrigste Pflege fand die Astrologie in den griechisch-ägyptischen Kreisen; hier war schon im 2. Jhrh. v. Chr. das Werk des Nechepsōs und Petosiris entstanden, von dem die ganze spätere Astrologie bis zum Ausgang des Mittelalters abhängig geblieben ist. Mit der Astrologie verband sich uralte Tagewählerei; die abergläubische Betrachtung des Saturntages als eines Unheilstages, an dem man nichts tun darf, hat die Verbreitung des jüdischen Sabbats vielfach gefördert. Die jüdischen Gelehrten haben sich gegen diese heidnische Astrologie (Hen 8, 3), vor allem gegen die Vergöttlichung der Gestirne (Hen 80, 7; Sap Sal 13, 2) zwar gewehrt, aber wie früh schon und wie stark auch auf ihre Kreise die chaldäischen Lehren gewirkt haben, zeigt nicht nur die ganze astrologisch-magische Literatur, sondern schon die alexandrinischen Fabeln von Abraham als einem Meister der Astrologie und später der Schicksalsglaube der Essäer.

Auch der Glaube an die Macht der Elemente, bzw. der Elementargeister, hat früh bei den Juden Eingang gefunden (Hen 60, 11 ff.; 69, 22). Zugrunde liegt ihm der iranische Glaube an den Kampf der guten und bösen Dämonen, die als Geister der Natur das Weltgeschehen und das Menschenleben beherrschen, ein Glaube, der sich dann mit den naturwissen-

schaftlichen Lehren der Griechen verbunden hat. Wie die Gestirne, gelten auch die Elemente als Herrscher der Welt, oder, wie jüdisch-eschatologischer Glaube es dann einschränkt, als die Herrscher „dieser Welt".

Wie diese Lehren den Juden wohl schon auf babylonischem Boden zugeflossen sind, so auch die mit ihnen verschwisterte Magie, die Retterin aus der doppelten Knechtschaft des Sternenzwanges und der Naturgebundenheit. Iranische Magier hatten das System der Magie entwickelt; aufgebaut auf den religiösen Dualismus der iranischen Religion, war es vielfach durchsetzt mit babylonischem Aberglauben. Die Magier lehrten die Mittel, durch die der Mensch in den Kampf der guten und bösen Dämonen zu seinen Gunsten eingreifen konnte. Mit bunter Superstition anderer Völker vermischt, wanderte die iranisch-babylonische Magie nach dem Westen, bis sie vor allem in Ägypten durch Verbindung mit ägyptisch-griechischem Mystizismus ihre volle Ausbildung erhielt. Die ägyptischen Zauberpapyri und die Menge der magischen Inschriften zeigen, wie sich hier niedrigster Aberglaube und religiös-philosophische Spekulation in krausem Gemisch vereinigten. Sie zeigen auch, wie stark das Judentum an diesem Betrieb der Magie beteiligt gewesen ist. In den öffentlichen Kult der Juden und in die offiziellen Übungen der Frömmigkeit ist die Magie zwar nicht eingedrungen, wohl aber sonst in das tägliche Leben und gemeine Denken der allerweitesten jüdischen Kreise. Überall herrschte der Glaube an Dämonen und Geister und an die unheimliche Macht des Zaubers, an magische Mittel, Beschwörungen und Wunderheilungen. Weithin in der griechischen Welt waren die jüdischen Magier und Exorzisten berühmt oder verspottet[1]). Von den Juden Ägyptens, ebenso wie von den Samaritern und Christen daselbst, heißt es später, daß sie allesamt Astrologen, Wahrsager und Quacksalber seien[2]). In einem Streitgespräche der Evangelien wird Beelzebul, der Oberste der Dämonen, genannt, durch den Jesus die Dämonen austreibe[3]). Auf Kypros begegnet der jüdische Magier Barjesus (AG 13, 6ff.), in Ephesos jüdische Exorzisten und massenhafte Zauberbücher (AG 19, 13ff. 19); vor Vespasian produzierte sich in Alexandria ein jüdischer Exorzist, der mit einem salomonischen Zauberring dem Kranken den Dämon aus der Nase zog (Jos. ant. VIII 46ff.)[4]). Magische Bücher werden bei den Juden mehrfach erwähnt, z. B. ein Heilmittelbuch Noahs (Jubil 10, 13) oder ein solches von Salomo (m. Pesāḥīm IV 9). Salomo galt allgemein als der große Magier, als Verfasser von Heilsprüchen und Beschwörungsformeln (Jos. ant. VIII 45). In den erhaltenen Zaubertexten und Zauberbüchern, die meist aus Ägypten stammen, mischt sich überall Jüdisches mit Ägyptisch-Griechischem. Bekannt ist z. B. ein Leidener Papyrusbuch mit dem Titel: „Das heilige Buch genannt Monas oder das achte (Buch) Mosis"[5]), welches wiederum eine ganze Fülle anderer ähnlicher Bücher zitiert[6]). Überall begegnen in den Zauberinschriften, auch wo sie offensichtlich heidnischen Ursprungs sind, neben allem möglichen Kauderwelsch hebräische Wörter, bes. Anrufungen Gottes, als wie Jao, Sabaoth, Adonai, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs u. dgl.[7]). Unter dem Einfluß dieser ursprünglich iranisch-babylonischen und weiterhin ägyptisch-griechisch-jüdischen Lehren steht dann die Magie der

ganzen Folgezeit, ebenso wie auch die Sternkunde und Alchemie der Araber, die mittelalterlich-jüdische Mystik und Kabbala und noch die Magia naturalis der Renaissancezeit.

---

1 Vgl. z. B. Lukian. | **2** Pseudo-Hadrian an Servianus (Vopiscus, vita Saturnini 8). | **3** Mt 12, 24. 27; (10, 25); Mr 3, 22; Luk 11, 15. 18f. Die Gegner Jesu, bei Luk anonym, sind bei Mt Pharisäer, bei Mr jerusalemer Schriftgelehrte; das ist typischer Stil, nicht Überlieferung. Dazu vgl. das jüdische Planetengebet des Cod. Parisin. 2419, wo Saturn einen Engel Ktetoël und einen Dämon Beelzebul hat. | **4** Vgl. auch den samaritischen Magier Simon (AG 8, 9) und Jakob von Kefar Sama, der durch den Namen Jesu heilte (tos. Ḥullīn II 21 ff. Zuck 503). | **5** Herausgegeben von A. Dieterich, Abraxas 1891. | **6** Die Ptolemäischen Bücher, eine Paraphrase des Orpheus, Orphika des Erotylos, ein Buch eines Schriftgelehrten Thphe (Θφή) an den König Ochos, die Apomnemoneumata eines Euenos, des Persers Zoroaster, sieben Bücher eines Pyrrhos, von Moses selbst noch ein Erzengelbuch und das Gesetz (Νόμος), – also eine gewaltige Bücherfabrikation! Im 4. Jhrh. n. Chr. finden wir im Gebrauch der Poimandresgemeinde apokryphe Schriften des Salomo und des angeblichen Mambres. Immer wieder dasselbe bunte Gemisch von ägyptischer und jüdischer Theologie und Theurgie (vgl. R. Reitzenstein, Poimandres). So erklärt sich auch die Einwirkung des Schöpfungsberichts Gen 1 auf den Poimandres. | **7** Origenes (c. Cels. IV 33) bestätigt, daß nicht nur die jüdischen Dämonenbeschwörer, sondern fast alle, die Beschwörungen und magische Künste ausübten, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anriefen, und daß sich diese Anrufung Gottes häufig in den magischen Büchern fand. Nach Hippolyt (philos. IV 28, p. 88f.) gaben die Magier vor, manche Dämonennamen mit hebräischen Buchstaben zu schreiben und bedienten sich bei den Beschwörungen bald griechischer, bald hebräischer Wörter.

§ 90. Die Essäer

Nicht nur im niederen Zauber- und Beschwörungswesen, sondern auch in den höheren Regionen der Frömmigkeit und Theologie wirkte der Synkretismus immer stärker auf das Judentum ein. Die Träger der Propaganda waren auch hier, wie überall in der hellenistischen Welt, private Kultvereine. Die Tendenz zur Konventikelbildung zeigte sich schon im 2. Jhrh. in den Kreisen der Apokalyptiker; sie steigerte sich aufs höchste zu Beginn der Kaiserzeit. Die bedeutsamste Erscheinung dieser Art ist der Orden der Essäer. Der vielumstrittene Ursprung des Essäismus liegt weder im genuinen Judentum noch im Pythagoreismus, sondern vermutlich im Synkretismus Babyloniens, wo er (oder seine Vorläufer) vielleicht unter Einwirkung und in Nachahmung des iranischen Mithradienstes entstanden ist[1]). Von dort aus scheint er über Mesopotamien und Syrien nach Palästina gewandert zu sein, wo wir über seine Ausgestaltung genauere Kenntnis besitzen. Der Name „Essäer" erklärt sich wahrscheinlich aus dem Ostsyrischen und bedeutet „die Reinen", „die Heiligen"[2]). Die erste geschichtliche Erwähnung palästinischer Essäer findet sich um die Wende unserer Zeitrechnung bei Nikolaos von Damaskus und Philo, sodann bei Josephus, dem älteren Plinius und Dio Chrysostomus, später vor allem bei Epiphanius[3]).

Die Essäer waren in ihrer Gesamthaltung strenge Vertreter des Judentums und galten auch unbestritten als solche[4]). Essäerkolonien gab es zu

Beginn der Kaiserzeit in vielen Städten und Dörfern Judäas[5]), im besonderen in Jerusalem[6]) und westlich vom Toten Meere oberhalb von Engedi[7]), aber wahrscheinlich auch im ganzen Ostjordanlande bis hin zum Antilibanos[8]), vielleicht sogar auch sonst in Syrien. Die Zahl der Essäer muß recht bedeutend gewesen sein[9]).

Die Essäer bildeten einen organisierten und streng esoterischen Orden, der in den einzelnen Orten seine lokalen Verbände hatte; diese standen unter einem von der Majorität gewählten Vorsteher, dem die Mitglieder zum Gehorsam verpflichtet waren. Über Aufnahme und Ausschluß entschied eine Versammlung von mindestens hundert Mitgliedern. Der Aufnahme ging eine dreijährige Probezeit voraus. Schon der Novize erhielt die Ordensabzeichen: Hacke, Schurz und weiße Tracht[10]). Nach drei Jahren wurde er, vermutlich durch ein feierliches Initiationsbad[11]), voll rezipiert[12]). Dabei mußte er sich unter „schauerlichen Eiden“[13]) verpflichten zu Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, Gehorsam gegen die Vorgesetzten[14]), steter Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, ferner zu unverbrüchlichem Schweigen über die Geheimnisse des Ordens und seine Lehren, bes. seine Geheimbücher[15]) und die Namen der Engel[16]). Über die geheimen Lehren der Essäer wissen die Berichterstatter als Uneingeweihte natürlich wenig Bescheid. In ihren Initiationsriten und ihrer Magie wird wohl der Glaube an die (als Engel gedachten) Elementargeister eine Rolle gespielt haben[17]). Daneben verehrten sie die Sonne, an die sie bei ihrem Aufgange Gebete richteten[18]), vor deren Strahlen sie bei Verrichtung der Notdurft die Exkremente ängstlich verbargen[19]), vor der sie beim Baden die Blöße durch einen Schurz verhüllten[20]), nach der sie auszuspucken vermieden[21]). Daß auch die anderen Himmelskörper eine Rolle in den Spekulationen der Essäer spielten, scheint ihr Schicksalsglaube nahezulegen[22]), der hier wie auch sonst mit der Astrologie zusammenhängen wird. Wie die chaldäischen Astrologen, wahrsagten auch die Essäer einzelnen Personen die Zukunft[23]), und auch die strenge Sabbatruhe der Essäer, die sogar die Verrichtung der Notdurft am Sabbat nicht zuließ, begreift sich wohl nicht nur aus einer Steigerung jüdischer Gesetzlichkeit, sondern daneben vielleicht aus dem astrologischen Glauben an den Sabbat als den Tag des bösen Sternes Saturn[24]). Auch der Unsterblichkeitsglaube der Essäer könnte mit dem Gestirnglauben in Verbindung gestanden haben, sie glaubten, daß die Seele aus himmlischen Regionen herabgestiegen sei und nach dem Tode wieder in den Himmel zurückkehre[25]).

Im Kulte der Essäer spielten sakramentale Tauchbäder und Mahlzeiten die wichtigste Rolle. Auf magisch-sakramentalen Charakter der Bäder weist nicht nur das Initiationsbad bei Aufnahme in einen höheren Grad[26]), das Baden der Bräute vor dem ersten Beischlaf[27]), das Baden nach der Verrichtung der Notdurft[28]), das Baden nach Berührung eines Ordensmitgliedes niederen Grades[29]) und das Baden als Mittel der Vorbereitung zum Weissagen[30]), sondern auch die Vornahme der täglichen Bäder in kaltem Wasser, d. h. im „lebendigen Wasser“ der Quellen und Flüsse[31]), und die Sitte, nach diesem Bade für die darauffolgende sakramentale Mahl-

zeit weiße „heilige Kleider" anzulegen, die man nach der Mahlzeit wieder auszog. Die Mahlzeit selbst war heiliges Mysterium[32]), an dem kein Uneingeweihter, nicht einmal die Novizen, teilnehmen durften. Worin das heilige Mahl bestand, wird nur undeutlich angegeben[33]); auch wird nicht gesagt, welche übernatürlichen Gaben man von seinem Genusse erwartete[34]).

Unsere Berichterstatter bewundern die Essäer vor allem wegen ihrer eigentümlichen, mönchisch-asketischen Lebensweise. Sie finden im Essäerorden das kommunistische Ideal der Gütergemeinschaft verwirklicht, wie dies die Legende der Zeitgenossen auch von Pythagoras und seinem Schülerkreise erzählte[35]). Daß das idealisierende Übertreibung ist, lehren allerlei Andeutungen der Quellen selbst[36]). In Wirklichkeit scheint bei den Essäern nur eine gemeinsame Kasse für die gemeinsamen Kultmahlzeiten und eine weitgehende Unterstützung der Armen und Bedürftigen, Kranken und Alten bestanden zu haben. Auch die Verwerfung der Ehe, die in den Quellen stark hervorgehoben wird, wurde nur von einem Teile der Essäer vertreten, während ein anderer Teil die Ehe zur Erzeugung von Nachkommen geradezu forderte. Der Zölibat war also kein wesentliches Stück des Essäismus[37]).

---

1 Gegen genuin jüdischen Ursprung des Essäertums sprechen gerade dessen spezifische Eigentümlichkeiten (wie der Mysteriencharakter des Ordens mit seinen scharf geschiedenen Graden, die sakramentalen Kultmahlzeiten, das Gebet zur Sonne, der Schicksalsglaube u. a.), die sich aus rein jüdischer Wurzel nicht erklären. Die Herleitung aus dem Pythagoreismus scheitert daran, daß die alte pythagoreische Schule schon im 4. Jhrh. ausgestorben ist; mit dem wüsten Treiben und den trüben Spekulationen der Orphiker in alexandrinischer Zeit, durch deren Vermittlung nach Ed. Zeller der Pythagoreismus auf die Essäer gewirkt haben soll, hat das Essäertum wenig gemein, auch ist eine solche Einwirkung auf Palästina kaum wahrscheinlich zu machen. Die sog. Neupythagoreer (wie Nigidius Figulus, Juba von Libyen und Apollonius von Tyana) haben keine eigentliche Schule gebildet. Die neupythagoreischen Beschreibungen des Lebens des Pythagoras und seiner Schüler sind ideale Phantasien, die keiner historischen Wirklichkeit entsprechen. Die ἀλουσία der Pythagoreer, an denen Schmutz und Läuse verspottet zu werden pflegen, widerspricht direkt den täglichen Waschungen der Essäer. — An buddhistischen Einfluß ist auch nicht zu denken, da die Bekanntschaft der Griechen mit Indien in vorchristlicher Zeit verschwindend gering war. Alle wesentlichen Elemente des Essäismus dagegen weisen auf den iranisch-babylonischen Synkretismus, und zwar vielleicht auf einen älteren babylonischen Mithrakult, wie er vor seiner Wanderung nach dem Westen zu denken sein mag. Nach Babylonien weisen auch die mit dem Essäismus verwandten baptistischen Richtungen der Nazoräer, Elchasäer, und noch später haben sich dort Täufersekten ähnlicher Art erhalten, die im 10. Jhrh. erwähnten, mit den Sabiern des Korans verwandten Mugtasila in den Euphratgegenden und vor allem die Mandäer, deren ursprünglicher Wohnsitz nach der Ansicht von M. Lidzbarski (Das Johannisbuch der Mandäer, 1915 S. VIII, und Mandäische Liturgien, 1920 S. XIXf.) und R. Reitzenstein (Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelien-Überlieferung, 1919 S. 37ff.) im Ostjordanlande gewesen sein soll. Das Mandäertum und der Essäismus sind Halbgeschwister, beide Kinder desselben iranisch-babylonischen Vaters. — Wo die Essäer zuerst erwähnt werden, erscheinen sie als den Chaldäern verwandte Wahrsager und Traumdeuter mit einem Kreis von Schülern um sich (Jos. bell. I 78, II 113, vgl. ant. XV 372ff.). Philo vergleicht sie mit den Weisen Griechenlands, den persischen Magiern und den indischen Gymnosophisten, Josephus mit den Pythagoreern (ant. XV 371); beide stellen sie als Philosophen dar (bell. II 119 ant. XVIII 11). | 2 Andere vorgeschlagene Etymologien, die aber das Wesen der Essäer wenig oder gar nicht treffen,

sind z. B. 'āsajjā „Ärzte" (= θεραπευταί; aber Philo II 457 nennt die Essäer θεραπευταὶ θεοῦ, d. h. Diener Gottes) oder ḥaššā'īm „Schweigende" (das Schweigen, wie bei den Trappisten, war nicht essäische Vorschrift; daß die Bezeichnung ein Schweigen über die Ordensgeheimnisse ausdrücken sollte, ist wenig plausibel). Die Erklärung aus dem Ostsyrischen hat keine Schwierigkeiten, wenn man den Essäismus aus den Euphratländern herleitet. Das ostsyrische Wort ḥ^{a}sē (plur. ḥ^{a}sēn, ḥ^{a}sajjā) wird im Griechischen fast durchweg durch ὅσιος wiedergegeben (Payne Smith, Thesaurus Syriacus s. v.), und ebenso erklärt Philo den Namen sogar etymologisch als ὅσιοι; doch bedeutet das Wort nicht „fromm" (also nicht ḥ^{a}sīdīm, Asidäer), sondern „rein". Der Zusammenhang des Essäertums mit den Asidäern der Makkabäerzeit (I Mkk 2, 42; 7, 13; II Mkk 14, 6) ist also aufzugeben. | **3** Die ältesten Erwähnungen der Essäer finden sich bei Jos. bell. I 78; II 113 aus Nikolaos von Damaskus; die Anekdote von dem Essäer Judas unter Aristobul I (bell. I 78) ist Legende, die die Existenz von Essäern schon um 104/3 v. Chr. nicht beweisen kann. Philo von Alexandria hat zwei Berichte über die Essäer: 1. in Quod omnis probus liber, vermutlich einer Stilarbeit aus seiner Schülerzeit vor 20 n. Chr., abhängig von ähnlicher Tradition, wie auch die Quellen des Josephus (ant. XVIII 20: über 4000; bell. II 124: Gastfreundschaft), und 2. in einem Fragment seiner Apologie (bei Euseb. pr. ev. VIII 11), die in seine spätere Zeit (um 40 n. Chr.), hinter seine Palästinareise gehört und in der er offenbar aus eigener Kenntnis seine früheren ungenauen Angaben z. T. korrigiert. Beide Berichte sind übrigens philosophisch frisiert; in der einen sind die Essäer Beispiele für die Freiheit des Weisen, in der anderen Vertreter des βίος πρακτικός im Anschluß an seine Darstellung der Therapeuten, die den βίος θεωρητικός vertreten, dazu Muster der Frömmigkeit für griechische Leser. Die Betonung des „Praktischen" ist einseitig; Philo findet in den Essäern Vorbilder seiner eigenen weltflüchtigen Neigungen und seiner spiritualisierenden Theologie und Allegoristik. Der ausführlichste Bericht ist der des Josephus in bell. II 119–161, der wie das meiste bei ihm aus älterer Vorlage stammt (Beweis: die unverhältnismäße Breite der Schilderung gegenüber der der zwei anderen Sekten, die Übergehung des Schicksalsglaubens); der Verfasser der Quelle (nicht Nikolaos: vgl. Ἐσσηνοί gegenüber Ἐσσαῖοι) war ein griechisch gebildeter Jude (kein Essäer), der für Griechen schrieb und trotz vielfacher rhetorischer Übertreibungen gute Kenntnis hatte. Der bell. II 152 f. erwähnte Krieg gegen die Römer, in dem die Essäer als Märtyrer des Glaubens litten und starben, kann kaum der Tituskrieg sein; vielleicht hat die Quelle an die Kriege zur Zeit des Herodes und Sosius (Jos. ant. XV 9) oder des Varus gedacht. Der andere längere Bericht steht ant. XVIII 18–22; er stammt aus der für die gesamte Herodeerzeit in der Archäologie benutzten Mittelquelle, die gewisse essäische Neigungen zu zeigen scheint (aus Philo stammt der Bericht nicht). Außerdem erwähnt Josephus noch mehrfach gelegentlich die Essäer: eine Legende über die Weissagung des Essäers Manaemos über Herodes ant. XV 372 ff.; den essäischen Glauben an das Schicksal (εἱμαρμένη) ant. XIII 171 f. (vgl. XVIII 18); er vergleicht sie mit den Pythagoreern ant. XV 371, stellt sie mit den Pharisäern und Sadduzäern als die drei αἱρέσεις (oder φιλοσοφίαι) der Juden zusammen (ant. XIII 298; XVIII 11; vita 10; bell. II 119). Endlich erwähnt er aus eigener Kenntnis den essäischen Feldherrn Johannes im jüdischen Kriege (bell. II 567; III 11) und das Essenertor an der Südwestecke der Stadtmauer Jerusalems (bell. V 145). Der ältere Plinius h. natur. V 17 (exzerpiert von Solinus) und Dio Chrysostomus (bei Synesios) erwähnen Essäer westlich vom Toten Meere. Hippolyt und Porphyrius schöpfen nur aus Jos. bell. II 119 ff. Epiphanius (376/77 n. Chr.) schöpft teils aus den älteren Häresiologen (Hippolyt, Irenaeus, beide vielleicht aus Justin), teils aus häretischen Originalschriften und besonders aus persönlichem Verkehr mit den Häretikern in Palästina, Syrien, Ägypten: Ossäern (= Essäern), Elchasäern, Ebionäern, Nazoräern, Nasaräern, Sampsäern u. a., welche zum Teil Abkömmlinge des älteren Essäertums waren (s. § 99). | **4** Sie beobachteten aufs peinlichste das Gesetz: Sabbatruhe und Reinheitsbräuche und sonderten sich ängstlich von Nichtjuden ab (Jos. bell. II 150). Ein Essäer war Feldherr der Juden im Kriege gegen die Römer (bell. II 567; III 11), ja die Essäer sollen selbst Märtyrer für ihren jüdischen Glauben

geworden sein (bell. II 152f.). Wir finden gelegentlich einen Essäer im Tempel (bell. I 78); die Essäer haben also den Tempelkult nicht verworfen. Daß sie nicht Tiere opferten, sondern ihre eigenen Gesinnungen zu heiligen bestrebt seien, ist ein platonisierender Irrtum Philos in seiner wenig zuverlässigen Jugendschrift; dagegen heißt es bei Josephus ant. XVIII 19 (nach dem richtigen Text bei Niese): „Wenn sie Weihgaben in den Tempel schicken, bringen sie [nicht] Opfer dar unter besonderen Reinigungsriten, die sie im Brauche haben, und deswegen vom allgemeinen Tempelbezirke sich absondernd, bringen sie für sich die Opfer dar". Das sinnlose, oben eingeklammerte „nicht" findet sich nur in der Epitome und in Vet. Lat. und erklärt sich vielleicht aus Kenntnis der späteren Elchasäer und Ebionäer, die den Opferkult verwarfen (§ 99 Anm. 10). | **5** bell. II 124 (125); Philo, Apol.; tendenziös irrig Philo in seiner Jugendschrift: „sie leben in Dörfern, fliehen die Städte". | **6** bell. I 78; II 113; ant. XV 371; bell. V 145. | **7** Plinius und Dio Chrysostomus. | **8** Epiphanius, haer. XIX 1. 2 kennt Reste der Essäer in Nabatäa, Moabitis, Peräa, Arielitis, Ituräa; das sind schwerlich nur Nachkommen von solchen Essäern, die nach 70 aus Judäa ins Ostjordanland eingewandert waren. | **9** Philo II 457 und Jos. ant. XVIII 20 geben nur „über 4000" an; bell. II 145 dagegen meint, daß zu einer Gerichtssitzung der Essäer allein mindestens 100 Richter erforderlich gewesen wären. | **10** Es ist wohl zu vermuten, daß der Novize auch sofort die täglichen Reinigungsbäder mitmachen mußte; nach dem ersten Jahre rückte er dann in einen höheren Grad auf durch ein Bad mit „reinerem Wasser" als dem zur gewöhnlichen Reinigung (bell. II 138); auch nach dem zweiten Jahre wird er wohl, obschon das nicht erwähnt wird, in einen neuen Grad aufgerückt sein, um schließlich nach drei Jahren volles Mitglied zu werden. | **11** Das ist zu erschließen nicht nur aus der allgemeinen Bedeutung der Bäder bei den Essäern und aus dem bei Eintritt in den zweiten Grad vorgenommenen Bade, sondern auch aus den analogen Initiationsbädern der späteren verwandten Sekten. | **12** Es gab vier Klassen von Ordensmitgliedern (bell. II 150); ein Glied der höheren Klasse betrachtete die Berührung mit dem einer niedrigeren Klasse als verunreinigend. Es ist nicht klar, ob mit den vier Klassen vier Grade der Vollmitglieder gemeint sind oder der Grad der Vollmitglieder zusammen mit drei Novizengraden. Im ersteren Falle wären es im ganzen sieben Grade, wie im Mithrakult, dessen Grade nach Hieronymus hießen: Rabe, Cryphius, Soldat, Löwe, Perser, Sonnenläufer, Vater; die volle Mitgliedschaft scheint erst mit dem Löwengrade begonnen zu haben. | **13** bell. II 139; da aber bell. II 135 sagt, daß die Essäer gar nicht schwören, so ist hier offenbar an die (auch bei den Ebionäern und Elchasäern bezeugte) mit Selbstverwünschung verbundene Verpflichtung zu denken, bei der die (als Geister oder Engel gedachten) vier bzw. sieben Elemente als Zeugen bei der Initiationstaufe angerufen wurden. | **14** Gemeint sind bell. II 140 die Oberen des Ordens. | **15** Natürlich hielten die Essäer fest am Pentateuch und wohl auch an den Prophetenbüchern. Daneben aber hatten sie eigene Bücher. Die Werke der Alten, die sie nach bell. II 136 studierten, handelten von dem, was für Seele und Leib heilsam ist, von heilkräftigen Wurzeln und den (magischen) Eigenschaften der Steine zur Heilung von Krankheiten, waren also magische Medizinbücher. Hiermit vor allem hing offenbar die Geheimhaltung der Engelnamen zusammen, vielleicht auch die mysteriöse Scheu vor dem Namen Moses (bell. II 145. 152), dessen Lästerung (wie nach Lev 24, 16 LXX diejenige des Gottesnamens) mit dem Tode bedroht wurde. | **16** Vgl. Anm. 13 und 15. An eigentlichen Engelkult ist bei den Essäern, wie auch sonst bei den Juden, schwerlich zu denken, vielmehr an eine Anrufung der Engel (bzw. der Elemente) bes. zu magischen Zwecken (vgl. Orig. c. Cels. I 26; Clem. hom. III 36; Kol 2, 18; Gal 4, 3. 9; vgl. Apok. Joh 19, 10; 22, 8f.; Hebr 1–2; Judas 8; II Petr 2, 10). | **17** Dagegen verwarfen sie das in späteren häretischen Kreisen (Elchasäer, Ebionäer) als sakramentales Element geltende Öl und hüteten sich ängstlich vor der Berührung damit, wie vor etwas Unreinem. In bell. II 123 ist diese Scheu vor dem Öl als Symptom ihrer Askese verstanden. – Daß die Essäer auch den Genuß von Fleisch und Wein verworfen hätten, also Vegetarianer gewesen seien, ist wohl ein irriger Schluß des Porphyrius (de abstin. IV 11) aus bell. II 143. 152 (dem sich auch Hieronymus ad Jovin II 14) anschließt. Da die Essäer

Tieropfer darbrachten (ant. XVIII 19), werden sie auch Fleisch gegessen haben (anders später die Elchasäer u. a., auch wohl die Therapeuten). | **18** Wie die Essäer das mit dem jüdischen Monotheismus vereinigten, wissen wir nicht; vielleicht dachten sie sich die Sonne als äußere Erscheinungsform des Einen Gottes oder etwa auch als Engelwesen. | **19** Die Sonne wird beschmutzt durch das Scheinen auf Unreines (vgl. ähnl. gr. Apok. Bar. 8 und dagegen Test Benj 8). Schon der Novize bekam eine Hacke, um die Exkremente zu vergraben. | **20** Dies das Motiv bei den Ebionäern (Clem. hom. XV 7). | **21** Der Essäer durfte nicht nach vorn (εἰς μέσους) und nach rechts (d. h. wohl nach Osten und Süden), also nur auf die Schattenseite spucken. **22** ant. XVIII 18; in der schematischen Darstellung der drei jüdischen Sekten als Glaube an die εἱμαρμένη bezeichnet (ant. XIII 172, vgl. bell. II 162ff.; ant. XVIII 13; XVI 397. | **23** Vom Horoskop ist dabei allerdings nirgends die Rede, sondern nur von Traumdeutung, Belehrung durch heilige Bücher, besondere (vorbereitende) Reinigungen und Aussprüche von Propheten. Ähnliches Interesse für Weissagung, Visionen und Träume finden wir bei Ebionäern und Elchasäern; Elchasai weissagte einen Krieg nach drei Jahren der Partherherrschaft. | **24** Vgl. Elchasai (bei Hippolyt, philos. IX 16); auch § 89 Anm. 3. | **25** Die Darstellung in bell. II 154 ff. ist griechisch gefärbt (die Seele besteht aus dem dünnsten Äther, ist durch einen natürlichen Liebeszauber in den Kerker des Leibes niedergezogen und befreit sich im Tode aus dessen Fesseln), ist aber in ihrem Kern durchaus orientalisch. Ob auch bei dieser Himmelsreise der Seele, wie z. B. bei den Ophiten (Orig. c. Cels. VI 31) u. a., magische Formeln mit Engelnamen eine Rolle spielten, ist nicht auszumachen. Vom Auferstehungsglauben ist bei den Essäern nicht die Rede; bell. II 154ff. redet ganz griechisch vom Fortleben der Guten jenseits des Ozeans unter milden Zephyren, unbelästigt von Regen, Schnee und Hitze und einem peinvollen Leben der Gottlosen in einer einsamen, kalten Höhle; zugrunde liegt wohl nur der Glaube der Essäer an Paradies und Hölle, womit am Ende auch der Auferstehungsglaube, wie im Parsismus, nicht unvereinbar wäre. | **26** bell. II 138 spricht von „Wasser, das reiner ist als das zur Heiligung". | **27** Das Wasser hat fruchtbarkeitwirkende Kraft. | **28** Der homo cacans ist bes. zugänglich für Dämonen. | **29** Also schenkt das Bad verschiedene Grade der Heiligkeit. | **30** bell. II 159. | **31** Man versammelte sich dazu „an Einem Orte", also offenbar unter freiem Himmel. Die Verwendung „lebendigen Wassers" als magisches Mittel findet sich schon früher (Lev 15, 13 LXX; Lev 14, 4ff. 49ff.; Num 19, 17), verschwindet aber allmählich in der Orthodoxie, nach welcher die levitischen Reinigungen im Badehause in angewärmtem Wasser vorgenommen wurden, und erhält sich nur in mehr oder minder häretischen Kreisen (Sib. IV 165; Clem. hom. IX 19; XI 26. 35; contestatio Jacobi I; vgl. auch Didache, Elchasai, Thomasakten). | **32** „Den Außenstehenden (Uneingeweihten) erscheint die Stille drinnen wie ein schauriges Mysterium" (bell. II 133). | **33** bell. II 130 spricht von Broten und einer Speise in einem Gefäße, II 133 von Nahrung und Trank; ihre Bereitung geschieht durch Bäcker und Koch des Ordens. — Nach Analogie der Elchasäer, Ebionäer und Therapeuten läßt sich denken, daß auch bei den Essäern Brot (mit Salz) und Wasser als Sakramente genossen wurden. | **34** Galten die Speisen als Speisen der Unsterblichkeit, als Ausrüstung für die Himmelsreise, als Mittel der Verbindung mit Gott, als Kraft gegen die Dämonen? | **35** Der Vergleich der Essäer mit den Pythagoreern findet sich bei Jos. ant. XV 371. Mit der Idee des Kommunismus hängt natürlich auch die Angabe über die Verwerfung der Sklaverei zusammen (so bei Philo in beiden Schriften und ant. XVIII 21). | **36** Es ist die Rede von Unterstützung armer Ordensmitglieder (bell. II 134) und von Bewirtung von Gästen (bell. II 124). „Es herrscht also auch hier, wie im idealen Gemeinschaftsstaate Platos, nicht der Kommunismus der Produktionsmittel, sondern der Kommunismus des Konsums" (Adler, Geschichte des Sozialismus I 65). Dasselbe gilt von der urchristlichen Gemeinde. Die Essäer trieben auf dem Lande natürlich Ackerbau, in den Städten vorwiegend Handwerk. Philo beschreibt sie als Gegner von Handel und allem Waffenhandwerk, während sie nach Jos. bell. II 125 bewaffnet auf die Reise gehen und in bell. II 567, III 11 sogar ein essäischer Feldherr im Tituskriege erwähnt wird. | **37** Auch die Therapeuten hatten Frauen

unter sich, von denen nur die Mehrzahl Jungfrauen waren. Während die katholische Kirche den Zölibat immer höher schätzte, haben Elchasäer und Ebionäer den Zölibat verworfen.

§ 91. Die Therapeuten

Auch außerhalb Palästinas sind durch die Verbindung des Judentums mit fremden Elementen allerlei synkretistische Mischbildungen entstanden. So findet sich z. B. iranischer Feuerkult bei jüdischen Proselytengemeinden an der Küste des Schwarzen Meeres[1]). Ein besonders fruchtbarer Boden für solche Mischungen war natürlich Ägypten, wo alle möglichen Elemente, ägyptisch-griechische, jüdische, syrische und iranisch-babylonische, zusammenflossen. Wir dürfen eine Fülle von Kultgemeinschaften in mannigfachen Variationen und Abstufungen zwischen Hellenistischem, Jüdischem und Ägyptischem hier voraussetzen, bes. in der Umgegend von Alexandria.

Nähere Kunde haben wir über eine von Philo von Alexandria[2]) beschriebene Genossenschaft jüdischer Asketen, die der Therapeuten, die sich nach dem Muster ähnlicher Genossenschaften von Heiligen an ägyptischen Heiligtümern gebildet zu haben scheint[3]). Es sind Männer und Frauen, die unter Verzicht auf ihren Besitz die Großstadt verlassen und sich am mareotischen See bei Alexandria zu gemeinsamer Gottesverehrung zusammengetan haben. Ihr Name Therapeuten, der ägyptisch-hellenistischem Muster nachgebildet ist, bezeichnet sie als „Diener" Gottes. Sie wohnen in einzelnen, sehr einfachen Häusern, von denen jedes einen besonderen Betraum (μοναστήριον oder σεμνεῖον) hat. Die Mehrzahl von ihnen lebt ehelos, ohne daß eine Verpflichtung zur Jungfräulichkeit bestünde. Im Winter tragen sie ein Wollkleid, im Sommer nur ein leichtes Unterkleid oder Leinenhemd. Sie verwerfen jede Erwerbstätigkeit. Den Tag beginnen und beschließen sie mit Gebet. Die Woche über verlassen sie das Haus nicht, sondern widmen den ganzen Tag ihren religiösen Übungen. Diese bestehen im Studium der heiligen Schriften (Gesetz, Propheten, Psalmen u. a.) und im Singen von Hymnen auf Gott. Erst nach Sonnenuntergang nehmen sie Speise und Trank zu sich, manche auch nur alle 4, ja einige nur alle 7 Tage. Ihre tägliche Nahrung ist Brot und Salz, welches gelegentlich mit Ysop gewürzt wird. Nur am 7. Tage ruhen sie; dann ist Versammlung im gemeinsamen Bethause (σεμνεῖον), wobei der Älteste und Gelehrteste stehend Vortrag hält und die Zuhörer dem Alter nach sitzen. Männer und Frauen sitzen für sich durch eine 3 – 4 Ellen hohe Schranke getrennt. Alle 50 Tage aber findet ein großes Fest statt, das am Vorabend beginnt. Männer und Frauen erscheinen weißgekleidet. Auf ein Zeichen des Aufsehers (ἐφημερευτής) hin steht man auf, Augen und Hände zum Himmel erhoben, und betet, daß das heilige Mahl Gott wohlgefällig sein möge. Dann lagert man sich auf Polstern von Papyrus und nimmt, bedient von den jüngern Mitgliedern (διακονοῦντες), das Mahl. Dieses besteht aus kaltem Wasser und aus Brot und Salz, dem mitunter Ysop beigemischt ist. Der Vorsitzende (πρόεδρος) erklärt eine Schriftstelle oder beantwortet Fragen der Zuhörer. Dann stimmt er einen Hymnus an,

ihm folgen die anderen der Reihe nach, und die übrigen antworten im Refrain. Am Ende bringen die Jünglinge den Tisch mit der heiligen Speise: gesäuertes Brot und Salz mit Ysop. Darauf beginnt die heilige Nachtfeier. Zwei Chöre der Männer und der Frauen bilden sich, je unter einem Chorführer, und nun singen sie, teils gemeinsam, teils im Wechselgesang, unter Gestikulationen und Tänzen. Zuletzt vereinigen sie sich zu einem einzigen Chore, in begeistertem Singen und Beten bis zum frühen Morgen. Bei Sonnenaufgang flehen sie um einen glücklichen Tag, um Wahrheit und Geistesschärfe, und darauf kehrt jeder zu den gewöhnlichen religiösen Übungen in seinen Betraum zurück[4]).

Das hier gezeichnete Bild des Therapeutentums ist in seinen wesentlichen Zügen durchaus jüdisch. Daneben aber finden sich deutlich fremde Spuren, nicht nur im Namen der Sekte, sondern vor allem in ihrer völlig mönchischen Askese und in ihrer nächtlichen Tanzfeier, die auch mit dem Essäertum nichts zu tun haben, vielmehr offenbar auf ägyptisch-hellenistische Einflüsse hinweisen.

---

1 Vgl. Rel. in Gesch. u. Gegenw. V 1044. | **2** Philo, de vita contemplativa. Ich halte mit P. Wendland die Schrift, das Beispiel einer Diatribe, für echt philonisch; sie schloß sich an die „Apologie" Philos an, in der die Essäer beschrieben waren und von der das Fragment bei Euseb. pr. ev. VIII 11 erhalten ist. Philo gibt eine panegyrische und idealisierende Schilderung von ihnen; er entdeckt in ihren asketischen Tendenzen und ihrem beschaulichen Leben Berührungen mit seiner eigenen Weltanschauung und beschreibt daher alles vom Standpunkte seines Systems aus (platonische Beurteilung der Sinnenwelt, stoische Geringschätzung der äußeren Güter, mystische Anschauung Gottes und Einigung mit ihm); abgesehen von dieser Retuschierung aber ist seine Schilderung offenbar durchaus authentisch. | **3** Beim Serapeion in Memphis lebten, wie wir durch die von Brunet de Presle veröffentlichten Papyri (Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XVIII, Paris, 1865, S. 264ff.) wissen, Eremiten in strenger Klausur, wahrscheinlich mit priesterlichen Funktionen; sie hielten sich vom Treiben der Welt fern, hatten ihren Besitz aufgegeben, nannten sich untereinander Brüder und sprachen von ihrem Vater, – also das ägyptische Vorbild auch der christlichen Mönche. – Ferner ist zu verweisen auf die Priester, deren Leben der Stoiker Chairemon, welcher Lehrer Neros und Bibliothekar zu Alexandria war, bei Porphyrius, de abstin. IV 6. 7, beschreibt: sie verwarfen jede Arbeit und Erwerb und „widmeten das ganze Leben der Betrachtung und dem Schauen der göttlichen Dinge"; während der ἁγνεῖαι berührten sie sich nur mit den daran Teilnehmenden, ja verkehrten auch sonst mit keinem ihrem Kult Fernstehenden. Ihre Wohnungen heißen ἁγνευτήρια. Gelobt werden ihre Askese, Einfachheit, Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit und würdige Haltung. Wein trinken sie entweder gar nicht oder nur sehr selten. Brot essen sie während der ἁγνεῖαι überhaupt nicht, sonst nur mit Ysop gewürzt. Auch Öl meiden sie entweder ganz oder doch meist. Sie enthalten sich der Fische und vieler Fleischarten, manche alles Fleisches. Während der mindestens 7tägigen Vorbereitungen auf den heiligen Dienst vermeiden sie Fleisch, Gemüse, Hülsenfrüchte, ebenso den Geschlechtsverkehr. Ihr Lager sind Palmblättermatten, ihr Kopfkissen eine hölzerne Rolle. Sie üben sich in Hunger und Durst. Den Tag widmen sie dem Dienst der Götter und singen viermal Hymnen auf dieselben (vgl. P. Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 22, S. 753ff.). | **4** Über die Anschauungen der Therapeuten ergibt sich aus Philos Schilderung leider nur recht wenig. Im allgemeinen werden sich dieselben von dem Gemeinjüdischen wohl nicht allzuweit entfernt haben. Wenn Philo einmal sagt, daß sie sich selbst im Traume mit Gottes „Tugenden und Kräften" beschäftigten, so weist das wohl auf Traumgesichte und Spekulationen über Gott.

§ 92. Die Blüte des jüdischen Hellenismus

Das augusteische Zeitalter ist die Blütezeit des jüdischen Hellenismus. Unter der Gunst der Cäsaren nahm das Judentum der Diaspora einen starken wirtschaftlichen Aufschwung. Überall in den Ländern des östlichen Mittelmeeres entstanden seit dem 1. Jhrh v. Chr. jüdische Gemeinden. Ein lebhafter Trieb zur Propaganda setzte ein. Die Tendenz zur Weltreligion und zur universalen Gottesidee führte zahlreiche Heiden der Synagoge zu; ohne die Beschneidung oder die ganze Last des Gesetzes auf sich zu nehmen, durften sich diese „Gottesfürchtigen" als freiere Mitglieder den Gemeinden anschließen. Die Pforten der Synagoge waren weit aufgetan.

Die Antwort auf die Erfolge der jüdischen Propaganda war der Antisemitismus, der nun die Volksstimmung und bald auch die Literatur ganz beherrscht und z. T. nur eine Äußerung der allgemeinen Reaktion gegen das Vordringen der Orientalen ist. Die Polemik der beiden Rhodier Poseidonios und Apollonios Molon zu Beginn des 1. Jhrh.s v. Chr. hält sich noch in sachlichen Grenzen[1]); erst mit Pseudomanetho (Jos. c. Ap. I 228—251) und Lysimachos dringt der reine Pöbelklatsch Alexandrias über die Juden in die Literatur ein und kommt um die Mitte des 1. Jhrhs n. Chr. bei Chairemon und Apion zu üppigster Blüte[2]). Man fabelt von dem Auszug ihrer aussätzigen Vorfahren aus Ägypten und deren zahlreichen Schandtaten dabei, ja selbst von der Verehrung eines goldenen Eselskopfes und von heimlichem Ritualmord im Tempel. Ihre Verachtung des Götterglaubens ist Atheismus, ihre Absonderung allgemeiner Menschenhaß, ihre Sabbatruhe Faulheit, ihre seltsamen Sitten, wie Beschneidung und Enthaltung von Schweinefleisch, lächerliche Barbarei. Für die Kultur haben sie nichts geleistet, sie sind überhaupt ein junges Volk gegenüber den großen Kulturvölkern.

Gegen diese gehässigen Angriffe haben sich die jüdischen Gelehrten Alexandrias eifrig und geschickt verteidigt. Ein planmäßiger Betrieb der Apologetik entwickelt sich in ihren Schulen. Man studierte nun auch jüdischerseits die von den antisemitischen Gegnern vorgebrachten literarischen Zeugnisse, sammelte aus griechischen Historikern und Dichtern alles erreichbare, zum Gegenbeweis taugliche Material und überlieferte diesen mit der Zeit vielfach verfärbten und verfälschten Wissensstoff in den Schulen weiter. Außerdem entstanden unter den Namen des Hekataios, Aristeas, Aristobulos, z. T. mit Benutzung echten Quellenmaterials, umfangreiche Geschichtsfälschungen[4]); auch erdichtete man zur Verherrlichung des jüdischen Volkes allerhand Edikte älterer heidnischer Herrscher, voll von Vergünstigungen und Lobeserhebungen für die Juden und ihren Tempel[5]). So entsteht ein von legendarischen Fälschungen übersponnenes Bild der nationalen Vergangenheit. Auch die jüngste Vergangenheit bleibt von dieser apologetisch-legendarischen Entstellung nicht frei: im II. Makkabäerbuch, einem erbaulich aufgeputzten Auszug aus dem fünf Bücher umfassenden Werke eines Jason von Kyrene, werden die makkabäische Erhebung und ihre Martyrien vom späteren geistlichen Standpunkte legendenhaft und mit schwülstiger Rethorik behandelt;

das III. Makkabäerbuch erzählt von einer phantastischen Errettung der alexandrinischen Juden aus einer angeblichen Verfolgung durch Ptolemaios IV. Philopator[6]).

Erbe dieser alexandrinischen Schultraditionen ist Josephus sowohl in den ersten 13 Büchern der Archäologie als in seiner schneidigen Apologie, der sog. Schrift „gegen Apion". In letzterer beweist er das Alter des jüdischen Volkes, die Zuverlässigkeit seiner Urkunden im Gegensatz zu den griechischen Nachrichten und die Leistungen der Juden für die Kultur, zeigt die Überlegenheit des Judentums in Gottesglauben und Moral und erklärt in rationeller Weise die Besonderheiten des jüdischen Zeremoniells. Die Verteidigung wird zum Angriff auf den Polytheismus. Das Judentum der Römerzeit fängt an, sich auf sich selbst zu besinnen; der zerflossene synkretistische Charakter der älteren Periode, das Paktieren mit dem Fremden schwindet. Ihre Argumente gegen den Polytheismus nimmt die jüdische Apologetik aus der Kritik, die die philosophische Aufklärung der Griechen seit Xenophanes an den Volksreligionen geübt hatte, die dann besonders in der Lehre Epikurs und in der akademischen Skepsis ausgebildet worden war und auch auf die stoische Umdeutung der Volksreligion eingewirkt hatte. Das Judentum erkannte seine Verwandtschaft mit der eine Läuterung der Religion anstrebenden philosophischen Propaganda, vor allem mit der strengen Ethik und der monotheistischen Tendenz der Stoa. Die systematische Ausbildung der jüdischen Apologetik läßt sich vom ältesten Sibyllinenbuch über Sap. Sal. 6—19 bis zu Philo und Josephus verfolgen. Man unterschied drei Stufen des Polytheismus: als höchste Stufe den Dienst der Gestirne und Elemente, deren Göttlichkeit jedoch schon Karneades bestritten hatte, danach den Dienst der toten Bilder von Menschenhand und zuletzt den auch schon von der griechischen Polemik als niedrigste Stufe angesehenen ägyptischen Tierdienst. Die Auffassung der Götter schwankte zwischen der von toten Bildern und Dämonen. Mit Epikur und den Skeptikern bestritt man die von der Stoa zur Verteidigung der Volksreligion geübte allegorische Erklärung[7]) und wiederholte die Kritik der Philosophenschulen an den Mythen und an dem unwürdigen Verhalten der Götter. Auch in ihrer Polemik gegen den Polytheismus bediente sich die jüdische Apologetik des Mittels der Fälschung: man fälschte nicht nur unter alttestamentlichen Namen, wie der in aufgeregtester hellenistischer Rethorik schreibende Ergänzer der „Weisheit Salomos" (Sap. Sal. 6 – 19) oder der harmlosere Verfasser des „Jeremiasbriefes", sondern auch unter griechischen Namen. Zur Fälschung von Sibyllenversen, die fortgesetzt wurde (Sib III 46—92), traten Spruchdichtungen unter den Namen eines Phokylides und Menandros und als gröbere Fälschung eine ganze Sammlung von Versen griechischer Dichter, wie Orpheus, Aischylos, Sophokles, Euripides, Philemon, Menandros und Diphilos, auch Homer, Hesiod und Linos, welche alle zu Vertretern eines reinen, geistigen Monotheismus, also zu Zeugen der jüdischen Gottesanschauung und gelegentlich sogar der Sabbatruhe gemacht wurden. Mit naiver Keckheit wurden Homer, Orpheus, Platon als Schüler des Moses und seiner Philosophie hingestellt, ebenso wie man schon früher die Weisheit der Babylonier,

Phöniker und Ägypter von Henoch, Abraham oder Moses hergeleitet hatte. Man hat den Einfluß griechischer Philosophie auf dies jüdisch-alexandrinische Literatentum früher meist stark überschätzt und eine kontinuierliche Entwicklung jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie angenommen. In Wahrheit ist dieser Einfluß selbst in Schriften wie dem Briefe des Aristeas, der Weisheit Salomos oder dem die Form der stoisch-kynischen Diatribe nachahmenden IV. Makkabäerbuche sehr unbedeutend; er beschränkt sich auf triviale Weisheit der Gasse, geläufige Termini aus der stoisch-platonischen Popularphilosophie oder auch wohl aus der Sprache der Mysteriengnosis.

Ein tieferer Einfluß griechischer Philosophie zeigt sich nur bei einem einzigen dieser alexandrinischen Juden, bei Philo, der nach seinem eigenen Zeugnis den Bildungsgang des geborenen Griechen durchgemacht hat. Obwohl seine meisten Schriften Erklärungen zum Pentateuch sind und er — allerdings nur durch die stoische Kunst der Allegorese — seine Gedanken überall aus dem Bibeltexte abzuleiten versteht, sind seine Anschauungen doch ganz und gar unjüdisch. Aber auch in seiner griechisch-philosophischen Bildung ist er ganz Eklektiker; die stoischen, platonischen und auch pythagoreischen Anschauungen, die er in seinen Schriften vorträgt, sind in großem Umfange nur überkommenes Schulgut der jüdisch-alexandrinischen Schule oder Schulen. Er überspannt den platonischen Idealismus von Geist und Materie, von Gott und Welt zur Vorstellung einer schlechthinnigen (durch den stoischen Begriff des weltdurchwaltenden Logos nur notdürftig gemilderten) Überweltlichkeit Gottes. Aufgabe des in diesen ewigen Gegensatz von Geist und Materie eingespannten Menschen ist es, sich von der Materie zu lösen und den Weg zur himmlischen Heimat, zu Gott zu finden. Philos Ideal ist mönchisch-asketische Weltflucht; er bewundert die Einsiedler, Therapeuten und Essener. Gott finden heißt die Welt hinter sich lassen, glauben. Aber auch dem Glaubenden bleibt Gottes eigentliches Wesen undurchdringlich. Nicht durch die Sinne, aber auch nicht einmal durch das Denken der Vernunft ist Gott erreichbar, sondern nur durch die Ekstase, in der die Seele ganz aus der niederen Sphäre zum Himmel aufsteigt und ein höheres, göttliches Element in sich aufnimmt. Hier, wo Philo von den letzten Geheimnissen zu den Eingeweihten redet, fühlt er sich ganz als Prophet, als Mystagoge. Als solcher trägt er seine Lehren über das Wesen Gottes, die göttlichen Hypostasen vor, nicht nur vom göttlichen Logos, sondern eine ausgedehnte phantastische Hypostasentheologie. Seine Gesamtanschauung, obwohl ganz in griechisches Gewand gehüllt, ist doch der griechisch-philosophischen im innersten Wesen durchaus fremd, und man versteht sie erst, wenn man sie aus dem synkretistischen Milieu der ägyptisch-griechischen Mystik heraus betrachtet; die Verwandten Philos sind die sog. Neupythagoreer und die Hermetiker, seine niederen Genossen die Verfasser der Zaubergebete. Wie bei ihnen allen, steht auch bei Philo hinter dem Gemisch von griechischer Philosophie und phantastisch-mythologischer Spekulation die religiöse Erfahrung einer ekstatischen Mystik. Das Eigentümliche Philos ist, daß er diese supranatural-ekstatische Mystik auf den Boden spezifisch monotheistischer

Frömmigkeit verpflanzt hat; dadurch ist er von großer Bedeutung für die christliche Religionsgeschichte geworden. Vom Judentum entfernt er sich durch das alles weiter als irgendeiner seiner jüdischen Zeitgenossen; schon zu seiner Zeit einsame Wege wandelnd, hat er die allgemeinjüdische Entwicklung gar nicht beeinflußt[8]).

---

1 Durch ihn scheint sich der schärfere antisemitische Ton bei seinem Schüler Cicero (pro Flacco) zu erklären. | **2** Am augusteischen Hofe war der Antisemitismus noch nicht Mode (vgl. Diodor, Strabo, Trogus Pompeius, Varro). Erst seit Mitte des 1. Jhrhs. n. Chr. wird auch in Rom der antisemitische Ton scharf (vgl. Juvenal, Tacitus, Plinius d. Ä. und später Marc Aurel, welche die tiefste Verachtung des vornehmen Römers gegen den Juden ausdrücken). | **3** Vgl. Jos. c. Ap. II 80. 91—96. 112—114. Die Fabel vom Eselskult wird sich daraus erklären, daß man den jüdischen Kult mit dem des bösen ägyptischen Gottes Seth-Typhon zusammenbrachte vgl. § 74 Anm. 17. | **4** Das vielzitierte Werk des Hekataios über die Juden ist jedenfalls eine jüdische Fälschung, die bald nach der Mitte des 1. Jhrh.s v. Chr. entstanden zu sein scheint (Fragmente bei Müller III 384—396); vermutlich liegen echte Fragmente des Hekataios von Abdera zugrunde. Um die gleiche Zeit wird der Brief des Aristeas geschrieben sein, der von der Übersetzung des Gesetzes für die Bibliothek des Ptolemaios II. Philadelphos erzählt und gleichfalls echtes Hekataiosmaterial zu benutzen scheint. Zeitlich nahe dürfte auch der unter dem Namen des Peripatetikers Aristobulos schreibende Literat stehen (Fragment bei Eus. pr. ev. VII 10; XIII 12 und h. e. VII 32, 17 ff). | **5** Vorgänger in dieser Richtung waren die Verfertiger der aramäischen Edikte im Esrabuche (§ 64 Anm. 1). Die alexandrinischen Juden haben das fortgesetzt in den Zusätzen zu Esther und zu I Makk (Edikte der Römer), sowie in den vielen Edikten der Perserkönige, des Antiochos III. u. a. bei Josephus. | **6** Der Verfasser scheint eine Erzählung über Ptolemaios IV. und die Schlacht bei Raphia (vermutlich aus Ptolemaios von Megalopolis) mit der Legende von der Judenverfolgung durch Ptolemaios VII. verquickt zu haben. | **7** Philo wendet allerdings trotzdem die allegorische Methode auf das Alte Testament an. | **8** Zu Philo vgl. E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie 1908, P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur [2. 3] 1912 und besonders die Arbeiten von W. Bousset, Die Religion des Judentums, 2. Aufl., 1906; Kyrios Christos, 1921; Jüdisch-alexandrinischer Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915.

§ 93. Die Schulen der Pharisäer und Sadduzäer

Der materielle und geistige Aufschwung des Judentums im augusteischen Zeitalter wirkte eine Erstarkung des jüdischen Selbstbewußtseins, eine Selbstbesinnung gegenüber den seine Eigenart gefährdenden synkretistischen Kräften, eine Rückwendung zum Genuin-Jüdischen. Schon in der alexandrinischen Literatur war dieser Zug der Zeit leise spürbar; weit stärker und erfolgreicher tritt er auf palästinischem Boden hervor. Die Träger der Entwicklung sind auch hier die Gelehrten (sōferīm)[1]) und ihre Schulen. Die Einrichtung dieser Schulen war die herkömmliche. Die Gelehrten, die einen vornehmen Stand bildeten[2]), sammelten eine Schar Schüler in ihrem Lehrhause um sich, die sie, wahrscheinlich täglich[3]) und in älterer Zeit vermutlich gegen Bezahlung[4]), in der „Weisheit"[5]) unterrichteten. Der in Frage und Antwort erfolgende Unterricht ging aus auf ein gedächtnismäßiges Lernen durch Repetition[6]) des vom Meister Gelehrten. Wie seit

alters bildeten die Angehörigen der Schule zum Zweck gemeinsamer Studien und Frömmigkeitsübungen einen geschlossenen Verband[7]).

Zu Beginn der römischen Zeit begegnen uns auf dem Boden Palästinas drei solche Schulen, von denen die früher besprochenen Essäer die stärkeren synkretistischen Tendenzen des Zeitalters zum Ausdruck bringen, während sich in den Schulen der Pharisäer und der Sadduzäer[8]) die Tendenz zu genuin-jüdischer Tradition ausprägt. Über den Ursprung dieser beiden Schulen wissen wir nichts Näheres[9]). Was über ihre Existenz in vorherodeischer Zeit erzählt wird, ist wohl alles Legende[10]). Die ersten zuverlässigen Erwähnungen der Pharisäer verdanken wir den Biographen des Herodes[11]): sie erscheinen hier als schroffe Gegner des herodeischen Regimentes[12]). Regierungsfreundlich wurden sie erst, als seit 6 n. Chr. unter römischer Verwaltung die synedriale Selbstregierung wiederhergestellt war[13]). Seitdem gewann das Pharisäertum auch im Synedrium[14]) Anhang und später sogar das ausschlaggebende Übergewicht[15]), da die Volksstimmung auf seiten der Pharisäer war[16]). Die pharisäische Schulrichtung beherrscht daher auch die gesamte jüngere Überlieferung in der Archäologie des Josephus und in der talmudischen Literatur; die Sadduzäer und ihre Lehre sind in ihr immer nur das Gegenbild des Pharisäismus. Wo Gelehrte älterer Zeit mit Namen genannt werden, sind es Pharisäer, wie Pollion und sein Schüler Samaias[17]) oder Gamaliel, der Lehrer des Paulus[18]), und sein Sohn Simon[19]); Pharisäer waren vielleicht auch die beiden Gelehrten Judas und Matthias, die beim Tode des Herodes ihre Schüler zum Aufruhr aufwiegelten[20]).

Von den entgegengesetzten Ansichten der pharisäischen und der sadduzäischen Schule wird allerlei berichtet. Das Hauptinteresse beider Schulen galt dem Gesetze und der durch dasselbe normierten Praxis (halāḳā); ihre Gelehrten waren in erster Linie Juristen[21]). Aber während die Sadduzäer nur das schriftliche Gesetz für maßgebend hielten[22]), erklärten die Pharisäer auch die Tradition, d. h. eine Menge kasuistischer Satzungen des frommen Brauchs und der Schulexegese für verbindlich[23]) und warfen deshalb den Sadduzäern Verachtung der Autorität vor[24]). In ihren juristischen Ansichten waren, wie unsere Quellen sagen, die Sadduzäer die Strengen, die Pharisäer die Milden[25]). Aus den in der Mischna genannten Lehrdifferenzen beider Schulen ergibt sich kein deutliches Bild eines prinzipiellen Gegensatzes. Im allgemeinen erweisen sich die Sadduzäer als die praktischeren Realisten gegenüber dem exegetischen Rigorismus der Pharisäer[26]); sie verspotten die Übertreibungen der pharisäischen Reinheitsvorschriften[27]) und vertreten insofern eine freiere Praxis, wie sie in früherer Zeit allgemein gewesen war. Die Pharisäer dagegen folgen dem Zuge der Zeit nach peinlicherer Regelung des gesetzlich-rituellen Lebens. Ihr Name „Pharisäer" bedeutet wahrscheinlich „die (von der Unreinheit der Menge) Abgesonderten"[28]).

Außer in der gesetzlichen Praxis unterschieden sich jedoch die beiden Schulen auch in der Lehre (aggāda), für die man gleichfalls den Beweis in der Schrift suchte[29]). Die Sadduzäer verwarfen den der älteren Zeit

noch unbekannten Glauben an ein Fortleben im Jenseits mit Lohn und Strafe, an Auferstehung und ewiges Leben, während die Pharisäer diesen Glauben mit tiefer Leidenschaft vertraten[30]). Ferner vertraten die Sadduzäer die strikte Freiheit des menschlichen Handelns, während die Pharisäer eine Mitwirkung der göttlichen Vorsehung dabei betonten[31]); diese Lehrdifferenz wird wohl im Zusammenhang der Eschatologie zu verstehen sein, ähnlich wie die Streitfrage der späteren Mischnalehrer, ob der Termin der Erlösung von den guten Werken Israels oder von der göttlichen Prädestination abhänge[32]). Als Vertreter der messianischen Hoffnung erscheinen die Pharisäer schon unter Herodes[33]). Auch allerlei mystische Spekulationen, wie sie die Apokalyptik enthielt, scheinen in pharisäischen Kreisen vor 70 n. Chr. noch getrieben worden zu sein: Spekulationen über die Geheimnisse der Natur, Weltschöpfung und Weltdauer, Himmel und Unterwelt, Gott, Engel und Geister; die talmudische Überlieferung schreibt sie besonders dem Jochanan ben Zakkai und seinen Schülern zu; später geriet diese mystische Weisheit bei der Orthodoxie in Verruf[34]).

Gerade die Dogmatik des Pharisäismus zeigt, daß auch er trotz seiner Betonung des Gesetzes ein Kind des synkretistischen Zeitalters ist. Demgegenüber erscheint der Sadduzäismus als ein konservatives Beharren auf einem älteren religiösen Standpunkt, wie er etwa in der Weisheitsliteratur vertreten war[35]). Seine Anhänger hatte der Sadduzäismus nur in den wohlhabenden Kreisen[36]). Dazu stimmt es, daß die nächsten Verwandten der Sadduzäer nach talmudischer Überlieferung die sog. Boethosäer sind, die ihren Namen nach einer von Herodes, Archelaos und Agrippa I. begünstigten Hohenpriesterfamilie führen[37]). Religiösen Einfluß auf die Massen hatten die Sadduzäer nicht; die Sympathien des Volkes galten den Pharisäern, deren Anschauungen für die Ausgestaltung des Kultes (Opfer und Gebet) maßgebend wurden[38]) und welche den Synagogalgottesdienst und die öffentliche Rechtsprechung immer mehr beherrschten[39]).

---

1 Der Name bedeutet einfach „Schreiber", „Gelehrte"; die übliche Übersetzung „Schriftgelehrte" verführt zu dem Irrtum, als beziehe sich der Ausdruck auf das Studium der heiligen Schriften. Noch bei den Mischnagelehrten, die sich selber „die Weisen" nennen, wird der Name für die Gelehrten der älteren Zeit gebraucht. | **2** Sie trugen vornehme Kleidung, hatten bei Gastmählern und in der Synagoge die ersten Plätze, wurden von den Leuten auf der Straße gegrüßt (Mr 12, 38f.) und „mein Herr" (rabbī) angeredet. Die Bezeichnung rabbī als Titel außerhalb der Anrede (wie monsieur) kommt erst gegen Ende des 1. Jhrh.s n. Chr.auf. | **3** Jos. bell. I 649. | **4** Das lehren die Warnungen, die dem Rabbi Sadok (Pirkē 'Ābōt IV 5) und auch schon Hillel (ebda. I 13) in den Mund gelegt werden, den Unterricht nicht zum Geschäft zu machen. | **5** bell. I 650 (vgl. die „Weisheit" des Jochanan ben Zakkai und seiner Schüler) und die Bezeichnung der Gelehrten als Sophisten (bell. I 648, II 433. 445). | **6** šānā heißt „repetieren", lernen; mišnā die Lehre. | **7** Leider wissen wir über die Organisation der pharisäischen und sadduzäischen Schulen nichts Näheres. Vermutlich gab es auch in ihnen bestimmte Grade, wie es solche bei den Rabbinen später gab (Schüler, gelehrter Schüler, Lehrer). Vielleicht ist die Bezeichnung 'Abbā, den viele Gelehrte gerade der älteren Zeit führen, eigentlich ein Titel des Vorstehers, wie sonst in antiken Vereinen (schon bei den israelitischen Prophetengenossenschaften, vgl. später den Abt des Klosters). | **8** Die heute herrschende Geiger-Wellhausensche Anschauung, welche in den Pharisäern

und Sadduzäern keine Schulen, sondern Parteien sieht, und zwar in den Sadduzäern die Partei des vornehmen Priesteradels, in den Pharisäern die Partei des gesetzesstrengen Schriftgelehrtentums, hat eine Stütze eigentlich nur in AG 5, 17, wo aber (wie Wellhausen, Kritische Analyse der Apostelgesch., selber sagt) die Sadduzäer ebensowenig wie in AG 4, 1. 2 am Platze sind. Die Vorstellung der AG vom Sadduzäertum der Hohenpriester ist nur eine Vermutung des Verfassers, entstanden aus der Tatsache der Feindschaft des Synedriums gegen die auferstehungsgläubigen Christen (vgl. auch die unhistorische Szene AG 23). Die Bezeichnung des Hohenpriesters Ananos als Sadduzäer (Jos. ant. XX 199) ist eine tendenziöse Vermutung auf Grund seiner harten Justiz; daß übrigens nur er allein als Sadduzäer gekennzeichnet wird, zeigt, daß die übrigen Hohenpriester nicht als solche betrachtet werden. Die Vorstellung von einem Gegensatz der Hohenpriester und Pharisäer in der Römerzeit, widerspricht allen Quellennachrichten; ebenso findet sich in den Schilderungen des Sadduzäertums nicht die geringste Andeutung ihrer nahen Beziehung zum Priesteradel, geschweige der Identität mit ihm. Eine ganz wertlose junge pharisäische Legende ist die Anekdote vom Abfall Hyrkans I. von den Pharisäern zu den Sadduzäern (ant. XIII 288–298, vgl. b. Ḳiddūšin 66a). Sämtliche Nachrichten über die Sadduzäer sind jünger als 70 n. Chr., und alle betrachten die Gruppen der Sadduzäer und der Pharisäer als Schulen (αἱρέσεις). Als Glieder der Behörde treten nie „die Pharisäer", sondern immer nur „die Angesehensten der Pharisäer" auf (bell. II 411; vita 21). Von Schülern und Unterricht bei den Pharisäern ist mehrfach die Rede (ant. XIII 288, XV 3), sogar bei den von den Pharisäern später sich absplitternden Zeloten (bell. II 433); auch von den Schuldisputen der Gelehrten beider Schulen wird gesprochen (ant. XIII 298). Deshalb ist der Vergleich mit den Philosophenschulen der Griechen, speziell der Pharisäer mit der stoischen Schule (vita 12), gar nicht so verkehrt, wie man es heute hinzustellen pflegt. Wer den Lehrgang der Schule durchgemacht hatte, schloß sich, wenn ihm die Lehre zusagte, dem Verbande an (vita 12). Wenn einzelne Personen als Pharisäer bezeichnet werden (z. B. vita 191. 197), so ist das keine vage Bezeichnung ihrer Geistesrichtung, sondern ihrer Mitgliedschaft im Pharisäerverbande. Schon unsere ältesten Nachrichten kennzeichnen die Pharisäer als festgeschlossenen Verein: ant. XVII 41 (wohl aus Ptolemaios von Askalon) nennt sie μόριόν τι Ἰουδαϊκόν von über 6000 Mitgliedern, und bell. I 110 (aus Nikolaos von Damaskus) bezeichnet sie als σύνταγμά τι Ἰουδαίων. Unter sich nannten sich daher die Pharisäer „Genosse" (ḥābēr), was in der Mišna gleichbedeutend mit Pharisäer ist (schon in den Disputen der Hilleliten und Schammaiten m. Demā'ī VI 6); ḥābēr ist der Gegensatz zum ʿam hā'āräṣ, dem im Gesetz Ungebildeten, also Unfrommen. Nur der Gelehrte kann im Sinne der Schule wirklich fromm sein (vgl. Ev. Joh 7, 49). | **9** Eine späte apokryphe Anekdote (ʾĀbōt derabbī Nātān 5) erzählt von zwei Schülern des Antigonos von Soko (etwa zur Zeit des Makkabäers Jonatan ant. XIII 171 ff.), Sadok und Boethos, die durch Mißverständnis eines Wortes ihres Lehrers (daß man das Gute ohne Rücksicht auf Lohn tun müsse) Auferstehungsleugner und damit Begründer der nach ihnen genannten Häresien werden. Aber darin wird die Anekdote recht haben, daß der Begründer der Sekte ein gewisser Sadok war. Die herrschende Meinung, daß die Sadduzäer nach den „Söhnen Sadoks", den vormakkabäischen Hohenpriestern, sich genannt hätten oder genannt worden seien, ist sehr unwahrscheinlich (vgl. Ed. Meyer). | **10** Die Erzählung vom Abfall Hyrkans I. (ant. XIII 288–298) ist junge pharisäische Legende (s. Anm. 8). Mit ihr hängen weiter die Legenden vom Sadduzäertum und Testamente des Alexander Jannai in ant. und im Talmud zusammen; Nikolaos in bell. I 67. 88–98 weiß noch nichts davon, sondern erwähnt die Pharisäer erstmalig unter Alexandra (bell. I 110 ff.), unter welcher sie das eigentliche Regiment geführt haben sollen. Die Zeit der Alexandra–Salome ist auch im Talmud die Zeit pharisäischer Triumphe, eine goldene Zeit der Frömmigkeit und des Segens. Man darf aber wohl fragen, ob nicht auch diese Darstellung des Nikolaos schon durch pharisäische Tradition beeinflußt, d. h. auch schon Legende ist. Nach Alexandra wird (wieder in einer in den Nikolaostext eingeschobenen Pharisäerlegende ant. XIV 171–177) von (dem Pharisäer) Samaias im Synedrium erzählt,

und später berichtet ein ähnlicher Einschub (ant. XV 3–4) von dem Pharisäer Pollion und seinem Schüler Samaias, die im Jahre 37 geraten haben sollen, Herodes die Tore der Stadt zu öffnen. | **11** In ant. XVII 41–45 (vielleicht aus Ptolemaios von Askalon) erscheinen die Pharisäer als eine Gruppe von über 6000 Mann, die wegen Verweigerung des Treueides für den Kaiser von Herodes mit Geldbuße belegt worden sind. (Unrichtig ist also die Angabe ant. XV 370–379, daß Herodes den Pharisäern den Treueid erlassen hätte, und mithin auch die ganze Vorstellung Wellhausens von der Begünstigung der Pharisäer durch Herodes). Da sie großen Anhang unter den Frauen und Dienern des Palastes haben, bezahlt die Gattin von Herodes' Bruder Pheroras die Geldstrafe (bei Nikolaos bell. I 571 soll sie die Pharisäer durch Bestechung aufgehetzt haben), und die im Rufe der Weissagungsgabe stehenden Pharisäer weissagen daraufhin, daß Herodes die Herrschaft verlieren und diese an Pheroras und seine Kinder fallen werde: alles werde dann in seiner Hand sein, und er werde auch dem Eunuchen Bagoas nach Jes 56, 3 die Zeugungsfähigkeit wieder schenken; dem Pheroras werden also die Wunder der messianischen Zeit in Aussicht gestellt (daraus folgt wohl nicht, daß die Pharisäer den Pheroras als Messias betrachtet hätten, vgl. Ed. Meyer). | **12** ant. XIII 288. 296. 298, XVII 41. In herodeischer Zeit mag die Vorstellung von der Pharisäerherrlichkeit unter Alexandra entstanden sein. | **13** Gleichzeitig trennten sich allerdings die Oppositionellen im Pharisäerlager und wurden „Zeloten" (s. u. § 96). | **14** Wo von der Behörde die Rede ist, werden gewöhnlich „die Hohenpriester und die Vornehmen" genannt, nur vereinzelt neben ihnen „die Angesehensten der Pharisäer" (bell. II 411; vita 21; vgl. auch vita 191. 197; AG 5, 34); aber die letzteren sind schwerlich als besondere Gruppe neben den übrigen Vornehmen anzusehen. Erst die jüngere Legende teilt das Synedrium in zwei Gruppen: Pharisäer und Sadduzäer (AG 23, 6) und identifiziert die letzteren mit den Hohenpriestern und ihrem Anhang (AG 5, 17; vgl. 4, 1. 2). Schließlich besteht nach talmudischer Vorstellung das ganze Synedrium aus Rabbinen. | **15** ant. XVIII 17; vgl. die Samaiaslegende (ant. XIV 171 ff.), welche allerdings darin irrt, wenn sie alle Synedristen außer Samaias später von Herodes getötet werden läßt (XIV 175); in Wirklichkeit ließ Herodes nur 45 der angesehensten Anhänger des Antigonos hinrichten (XV 6). | **16** ant. XIII 288. 298. 401 f. 406; XVIII 15. 17; vgl. auch ihren Anhang bei den Frauen und Dienern des Palastes ant. XVII 41 ff. Sie sind daher imstande, sogar gegen König oder Hohenpriester etwas durchzusetzen (ant. XIII 288; vgl. XVII 41). | **17** ant. XV 3 f.; vgl. XIV 171 ff.; XV 370. | **18** AG 5, 34; vgl. 22, 3. | **19** vita 191. – Die genannten und andere ältere Gelehrte werden in Pirkē 'Ābōt I zu einer Kette der successio zusammengestellt, in der sich die Kontinuität der Tradition von Mose bis zu den Mischnalehrern darstellt. Sie beginnt nach dem Exil mit der sog. großen Versammlung (einem apokryphen Reflex der Legende Neh 8–10) und gelangt dann über Simon den Gerechten (vgl. ant. XII 43) und Antigonos von Soko zu den sog. fünf Paaren, deren letztes Hillel und Schammai sind. Die Schulen dieser beiden, die man sich etwa in der Zeit vor 70 n. Chr. zu denken hat, stehen sich gegenüber als die mildere und die strengere Richtung (eine Variante zu dem Gegensatz von Pharisäern und Sadduzäern). Die Überlieferung über Hillels Leben ist ganz apokryph. Spätere Tradition erfand, um die Patriarchen von Tiberias von Hillel abstammen zu lassen, einen Sohn Hillels, Simon, der der Vater Gamaliels I. gewesen sein soll. | **20** bell. I 648–655; dafür spricht ihr Gesetzeseifer, ihre Entrüstung über das Adlerbild, ihre Feindschaft gegen Herodes, ihre Popularität, ihr Glaube an ein Fortleben nach dem Tode. | **21** Daher heißen sie im Neuen Testamente νομικοί. | **22** ant. XIII 297; XVIII 16. Daneben werden allerdings auch die Sadduzäer das Gewohnheitsrecht haben gelten lassen. Neben dem Pentateuch haben sie jedenfalls auch die Propheten anerkannt; daß sie diese, wie die Samariter, verworfen hätten (Orig. c. Cels. I 49), ist sicher Irrtum. | **23** ant. XIII 297. 408. Daher gelten in unseren Quellen die Pharisäer als die genauesten Kenner und Ausleger der Gesetze (bell. I 648; II 162; ant. XVII 41. 149; XX 264; vita 191). | **24** ant. XVIII 16; vgl. 12. | **25** bell. II 166; ant. XIII 294; XX 199. | **26** So verlangten die Sadduzäer die Hinrichtung falscher Zeugen (Dt 19, 18–21) nur, wenn das Urteil wirklich vollstreckt, die Pharisäer schon, wenn es

gefällt war (m. Makkōt I 6); die Sadduzäer verlangten Haftung des Herren auch für den Sklaven, die Pharisäer nach Ex 21, 32. 35 f. nur für Ochs und Esel (m. Jādajim IV 7 b). | **27** Die Pharisäer verlangten z. B. eine Waschung der Hände nach Berührung der heiligen Schriften (m. Jādajim IV 6) und betrachteten einen aus einem Friedhof fließenden Kanal für unrein (m. Jādajim IV 7 a). Sie erklärten auch die Töchter der Sadduzäer als den Samariterinnen gleich (m. Niddā IV 2). | **28** aram. pᵉrīšīn, pᵉrīšajjā; hebr. pᵉrūšīm. Anders Ed. Meyer, welcher den Namen aus den Vorgängen des Jahres 163 v. Chr. erklärt, bei denen sich die Asidäer von den Anhängern des Judas getrennt hätten. Aber weder ist die Identität der Asidäer mit den Pharisäern erweislich, noch steht in I Mkk 7, 12 ff. etwas von einer solchen dauernden Trennung jener Gruppen. | **29** Diese Aggada ist ähnlich zu denken wie die im älteren palästinischen (vgl. Jubil) und im gleichzeitigen hellenistischen (vgl. Josephus) Midrasch, und ihre Erbin ist der spätere rabbinische Midrasch. Beispiele solcher aggadischen Schriftbehandlung gibt Paulus (Gal 3, 16; 4, 22–25; Rom 10, 6–8; vgl. auch Mt 22, 31 f.). Bei der Exegese spielte auch die (hellenistische) Zahlenmystik eine Rolle. | **30** bell. II 163. 165; ant. XVIII 14. 16; vgl. Mr 12, 18 und Par; AG 23, 8; 4, 1–2. Nach AG 23, 8 sollen die Sadduzäer auch Engel und Geister geleugnet haben, was wohl übertrieben ist. | **31** Bei Josephus bell. II 162–165; ant. XIII 172 f.; XVIII 13 wird als spezielle Unterscheidungslehre der drei Sekten ihre verschiedene Stellung zum Glauben an das Schicksal (εἱμαρμένη) angegeben: die Sadduzäer leugnen es gänzlich, die Essäer machen alles von ihm abhängig, die Pharisäer nehmen vermittelnd eine Mitwirkung desselben bei den menschlichen Handlungen an. Das ist zweifellos schematisiert. Bei der synergistischen Anschauung der Pharisäer kann ja von eigentlichem Schicksalsglauben nicht mehr gesprochen werden. Was Josephus als pharisäische Ansicht meint, besagt der Satz Akibas (Pirkē ʾĀbōt III 5): „Alles ist (von Gott im voraus) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben." Josephus meint also den Glauben an die Vorsehung (πρόνοια). In diesem Sinne wird auch ant. X 277 ff. gegen die Epikureer, die Leugner der Vorsehung, polemisiert, deren Standpunkt sich für Josephus offenbar mit dem der Sadduzäer berührt, wie er ja auch die Pharisäer mit den Stoikern vergleicht (vita 12). „Epikureer" ist auch für die Mischnalehrer (z. B. Akiba m. Sanh. X 1) Bezeichnung eines ungläubigen Leugners der göttlichen Weltregierung und Vorsehung. | **32** Dies der Streit zwischen R. Eliezer b. Hyrkanos und R. Josua b. Chananja (b. Sanh. 97 b). Petrus AG 3, 19 f. vertritt die Bedingtheit der Erlösung durch die Buße. | **33** ant. XVII 43–45. | **34** Man nannte diese Spekulationen die Lehren vom „Wagen" (Theosophie nach Hes 1; die Vorstellung vom „Wagen" wohl schon iranisch; vgl. die Spekulationen der Magier über den Wagen des Zeus, bei Dio Chrysostomus, Borysthen. 39–60, und von der „Schöpfung" (Kosmogonie nach Gen 1). Man glaubte, daß noch jene älteren Gelehrten in die obere Welt und ins Paradies entrückt worden seien und deren Geheimnisse geschaut hätten. Auch die ähnlichen Vorstellungen bei Paulus können z. T. schon aus seiner Pharisäerzeit stammen. | **35** Vom pharisäischen Standpunkt konnte das als aufklärerischer Unglaube und Mangel an Frömmigkeit erscheinen; aber die Triebfeder des Sadduzäismus ist nicht die Aufklärung gewesen. | **36** ant. XIII 298; XVIII 17. | **37** Herodes hatte (vgl. § 86 Anm. 5) die schöne Tochter eines Alexandriners Simon b. Boethos, Mariame, geheiratet (ant. XV 320; XVII 78; XVIII 109) und seinen Schwiegervater bei der Gelegenheit zum Hohenpriester eingesetzt. Zu dessen Familie gehören nach ihm vier Hohepriester. Bemerkenswert ist, daß diese sämtlich von Herodeern, nicht von römischen Prokuratoren eingesetzt worden sind. Möglich, daß aus der Erinnerung an diese Boethier die Vorstellung vom Sadduzäertum der Hohenpriester entstanden ist. | **38** ant. XVIII 15. | **39** Die Rechtsprechung lag freilich an und für sich, wie seit alters, in Laienhänden, und zur Schriftlesung in der Synagoge konnte jedem vom Archisynagogen das Wort erteilt werden. Aber es ist begreiflich, daß man dabei den berufsmäßigen Juristen und Gelehrten einen Vorzug gab. Später kam die Rechtsprechung ganz in die Hände der Gelehrten, und schon die pharisäische Legende bei Josephus stellt sich die Pharisäer als die Gesetzgeber des Volkes vor (ant. XII 296. 408).

§ 94. Die Frömmigkeit des Volkes

Der Verfall der staatlichen Kulte hatte sich seit der hellenistischen Zeit überall unaufhaltsam vollzogen; private Kultvereine und Schulen waren die Pflegstätten der individuellen Frömmigkeit geworden. Auch das Judentum konnte sich dem Zwang dieser Entwicklung nicht entziehen. Zwar stand im Mittelpunkte der offiziellen Religionsübung noch immer der Tempelkult; ein wohlhabender und angesehener Klerus schaltete an dem von Herodes prächtig umgebauten Tempel; an der Spitze des Klerus stand der Hohepriester, der, soweit nicht fremde Herrscher den Staat regierten, das Oberhaupt der Judenschaft war; das Opfer- und Wallfahrtswesen war im Schwung, und wie leidenschaftlich die Juden am Tempel hingen, lehrt später der Kampf gegen Titus und der Jammer über die Zerstörung des Heiligtums.

Und dennoch lag der Schwerpunkt der allgemeinen Frömmigkeit nicht mehr auf dem Tempelkult. Stärkere religiöse Bedürfnisse suchten auch bei den Juden ihre Befriedigung in den privaten Vereinen und Schulen. Die Menge dagegen sammelte sich um den sabbatlichen Gottesdienst der jetzt überall vorhandenen Synagogen. Im Mittelpunkte des Synagogalgottesdienstes stand die Schriftlektion und Schrifterklärung; sein Inhalt ging indes durchaus nicht auf in bloßer Belehrung, sondern war religiöse Erbauung und Gebet[1]), ein Ersatz des Tempelgottesdienstes. Die Liturgie des Synagogalgottesdienstes bestand nach der Mischna (m. Megillā IV 3) aus dem Bekenntnis des Schemaʿ, Gebet, Toralektion, Prophetenlektion und Priestersegen; dazu kam noch die Übersetzung des verlesenen Textes ins Aramäische durch einen jeweiligen Übersetzer und eine Erklärung des Textes in Predigtform. Wie weit allerdings diese Stücke des Gottesdienstes schon in die Zeit vor 70 gehören, ist nicht ganz sicher auszumachen[2]).

Die religiöse Praxis vollzog sich in den durch das Gesetz[3]) und die überlieferte Gewohnheit geregelten Formen; aber diese waren in den Volkskreisen noch nicht die des Pharisäertums. Wohl übten die Pharisäer, wie wenigstens Josephus für seine Zeit bezeugt, schon starken Einfluß auf die Gestaltung des Kultes und Gebetes aus, aber ihre Frömmigkeit war doch die von Virtuosen der Religion, und sie selber rückten bewußt ab von der unvollkommenen Gesetzesübung des ʿam hāʾāräṣ. Jene subtilen Vorschriften des Pharisäertums, die die Mischnalehrer später ausgebaut und zur allgemeinen Pflicht gemacht haben, waren vor 70 noch keineswegs allgemeingültiger Brauch im Volke[4]). Erst die Orthodoxie nach 70 hat das durchgesetzt.

---

1 Die Synagogen heißen meist „Bethäuser" (προσευχαί). | **2** Das Šema' (Dt 6, 4–9; 11, 13–21; Num 15, 37–41) als pflichtmäßiges Abend- und Morgengebet des jüdischen Mannes wird Jos. ant. IV 212f. vorausgesetzt; daß es damals auch schon ein festes Stück der Synagogalliturgie war, läßt sich nicht belegen. Das Šemōnē ʿäsrē („Achtzehngebet", später durch eine Benediktion [Nr. 12] gegen die Abtrünnigen erweitert) ist in seiner vorliegenden Gestalt sicher erst nach 70 entstanden. Dagegen setzt Philo (II 630 Mang.) bereits Toralektion und -erklärung voraus. Die Prophetenlektion wird im Neuen Testamente (Luk 4, 17; AG 13, 15) bezeugt, aber vielleicht erst für die Zeit der Schriftsteller. | **3** Daß sich die gesetzliche Ängstlichkeit auch in den breiten Massen zu Beginn der römischen Zeit gesteigert

hatte, lehrt die Befreiung der Juden vom Militärdienst durch die römische Regierung (ant. XIV 223 ff.). | 4 Noch im Neuen Testamente, dessen Zeugnisse vielleicht nur für die Zeit der Schriftsteller zu verwerten sind, wird in der Regel nur gegen die gesetzliche Pedanterie der Pharisäer, nicht des Volkes polemisiert.

§ 95. Die Messiashoffnung

Die politische Herrlichkeit des Hasmonäerreiches, die den Juden wie eine Erfüllung der prophetischen Hoffnungen erschienen war und die den schon vorher stark verblaßten Gedanken an ein Wiedererstehen des davidischen Königtums völlig verdrängt hatte, war seit 63 v. Chr. dahin. Die Stimmungen schwankten: auf der einen Seite Enttäuschung und Erbitterung über die Hasmonäer und Verwerfung jeder Königsherrschaft[1]), auf der anderen Seite noch immer starke Anhänglichkeit an das Hasmonäerhaus. Die letztere wuchs, je verhaßter sich die Fremden, Idumäer und Römer, machten. Das Volk litt schwer unter den Wirrnissen der Bürgerkriege und Triumvirate. Wie damals ein seufzendes Sehnen nach dem Erlöser aus politischer Not durch die hellenistische Welt ging[2]), so tauchte nun auch in den jüdischen Volkskreisen die alte prophetische Hoffnung wieder auf nach dem verheißenen Herrscher aus Davids Geschlecht; aber jetzt galt er nicht mehr nur als ein König der Friedenszeit, sondern man gab ihm die aktive Rolle des kriegerischen Besiegers der Feinde, der die Fremden aus dem Lande vertreiben sollte[3]). Mit dieser Messiashoffnung Hand in Hand breitete sich der Glaube an die Auferstehung der Frommen auch im Volke weiter aus[4]).

Die Inbrunst dieses Glaubens und der Haß gegen die Idumäer und ihre römischen Beschützer haben die Gemüter je länger je mehr erhitzt[5]). Mit Liebe hing das Volk an der alten Dynastie[6]) und verabscheute den Hof des Herodes mit seinem ausländischen Treiben, die bildgeschmückten Trophäen, Theater und Tierkämpfe. Gelegentlich kam es zu Attentaten[7]). Die Pharisäer haben gegen den alternden Herodes am Hofe intrigiert, indem sie seinem Bruder Pheroras, wie es heißt, die Herrschaft und Wunderkraft messianischer Art weissagten[8]). Zum Aufruhr kam es 4 v. Chr., als Herodes in den letzten Zügen lag; zwei Schriftgelehrte mit ihren Schülern hetzten die Menge auf durch die Verheißung der Auferstehung und künftigen Lohnes[9]), und als Archelaos den Thron bestieg, loderte die Wut des Volkes gegen ihn und Sabinus hoch auf[10]). Gleichzeitig erhoben sich überall im Lande Aufrührer, von denen sich mehrere das Königsdiadem aufsetzten[11]). Als Varus die Unruhen unterdrückt hatte, erlaubte er den Juden doch, beim Kaiser um Befreiung von der Königsherrschaft zu bitten[12]). Augustus schlug die Bitte damals ab und teilte das Land unter die Söhne des Herodes; aber schon im Jahre 6 n. Chr. klagten Juden und Samariter wieder in Rom, und nun wurde Archelaos abgesetzt[13]), und Judäa kam unter direkte römische Verwaltung, welche mit der Schatzung des Quirinius begann[14]).

Die Stimmung unter den Juden war geteilt. Zufrieden waren nur die konservativen Kreise der Vornehmen, die Hohenpriester und die Mehr-

zahl der Pharisäer[15]). Ihre Haltung war und blieb regierungsfreundlich[16]). Der römische Staat unter dem Kaisertum war ihnen, wie den Zeitgenossen der hellenistischen Welt, der Bringer des Friedens und Schützer der Ordnung gegen die Revolution[17]). Den Traum des Messiasreiches, soweit er in ihnen lebendig war, schoben sie von sich in die Dogmatik, vertagten ihn auf die Endzeit. Ihnen genügte diejenige Selbstverwaltung, die ihnen im Rahmen des Römerreiches zugestanden werden konnte. Ein herodeisches Königtum wollten sie nicht wieder; auch mit Agrippa I., einem Enkel des Herodes und der Mariame, der noch einmal kurze Zeit das ganze Reich des Großvaters innehatte (41–44), sind sie nicht zufrieden gewesen; der gutmütige Lebemann und Jugendfreund Caligulas, der mit allen Ausländern freundlich tat, ihnen Theater und Bäder baute und zugleich in Jerusalem durch tägliches Opfer und gesetzliche Bräuche sich ostentativ als Jude gebärdete, konnte die Pharisäer nicht zufriedenstellen[18]). Nach seinem Tode kam ganz Palästina unter direkte römische Verwaltung. Auch jetzt bewahrten die vornehmen Kreise, die Hohenpriester und die angesehenen Pharisäer, ihre regierungsfreundliche Haltung, aber schon längst gärte es in den breiten Massen, und als der große Krieg im Jahre 66 losbrach, sind die Wogen des allgemeinen Fremdenhasses über den Vermittlern zusammengeschlagen.

---

1 Die Gesandten des jüdischen Volkes lehnen vor Pompeius jedes Königtum ab und bitten um Wiedereinführung der alten Priesterherrschaft (ant. XIV 41). | **2** Vielleicht waren schon damals iranische Messiasideen in der hellenistischen Welt verbreitet, wie sie die Hystaspesweissagungen (vgl. § 74) enthalten. Nichtjüdischen Ursprungs ist offenbar der aus dem Osten kommende Welterlöser und -herrscher in der ältesten jüdischen Sibylle (Sib. III 652 ff.). Die Verbreitung eschatologischer Ideen in Rom um 40 v. Chr. zeigt die Weissagung von dem wunderbaren messianischen Kinde in der 4. Ekloge Vergils. | **3** Ps Sal 17. 18. — Die Psalmen Salomos gehören wohl im allgemeinen erst in die Zeit des Herodes: Ps 2 sicher nach 48, Ps 8 und 17 vielleicht erst nach 37. — Aus der Zeit des Antonius und der Kleopatra um 40 v. Chr. stammt Sib. III 36–92, wohl auch eine ursprünglich heidnische Weissagung vom heiligen Weltherrscher | **4** Der Glaube an die Auferstehung der Frommen (früher Jes 26, 19; Dan 12, 2; Hen 90, 33; Test Sim 6; Levi 18; Juda 25; Seb 10) wird nach 63 immer allgemeiner: Ps Sal 3, 11 f.; II Mkk 6, 26; 7, 9. 14. 36; 12, 43 f.; 14, 46 und als allgemeiner Volksglaube im Neuen Testamente. | **5** Schon vor 37 war der Haß gegen Antipatros und seine Söhne allgemein unter den Juden; er zeigte sich besonders in der Begeisterung für Antigonos und in dem hartnäckigen Widerstande gegen Herodes; Antigonos und 45 seiner Anhänger wurden im Jahre 37 hingerichtet. Am glühendsten war der religiöse Fanatismus schon damals bei den Galiläern und deren Führer Ezekias, gegen deren Schlupfwinkel in den Höhlen Herodes harte Kämpfe führte (bell. I 204 f.; 304 ff.; ant. XIV 159 f.; 415 ff.). | **6** ant. XV 50 ff.; 167; XVI 7. Vgl. noch die Begeisterung für den falschen Alexandros im Jahre 4 v. Chr. bell. II 101 ff.; ant. XVII 324 ff. | **7** ant. XV 280 ff. | **8** ant. XVII 41–44: hiernach scheinen die Pharisäer einen mit Wundermacht ausgestatteten, aber sonst rein irdischen Messiaskönig erwartet zu haben. | **9** bell. I 648 ff.; ant. XVII 149 ff. | **10** bell. II 4 ff.; 39 ff.; ant. XVII 206 ff.; 254 ff. | **11** bell. II 55–65; ant. XVII 271–284; unter diesen Aufrührern wird auch Judas, der Sohn des einstigen galiläischen Freiheitskämpfers Ezekias (s. o. Anm. 5) genannt (vgl. § 96). | **12** bell. II 80 ff.; ant. XVII 299 ff. | **13** bell. II 111 ff.; ant. XVII 342 ff. | **14** ant. XVII 355; XVIII 1 ff.; 26. | **15** Der Hohepriester Joazar überredete die anfangs gegen die Schätzung opponierenden Juden (ant. XVIII 3). | **16** Vgl. das Verhalten der jüdischen Vor-

nehmen gegen Pilatus, Vitellius, Petronius und später gegen Cumanus, Felix, Festus, ja noch bei Ausbruch des Krieges im Jahre 66. Dies ist auch die Stimmung des Josephus im jüdischen Krieg, ebenso die seiner in der Archäologie benutzten Mittelquelle, für deren Auffassung besonders die Expektoration ant. XVIII 6–10 höchst charakteristisch ist: schuld an all dem späteren Unheil sei die Neuerungssucht, das Rütteln an den alten Ordnungen durch die Zeloten gewesen. Über die Messiashoffnung im Alten Testamente schweigt Josephus hartnäckig | **17** Vgl. § 88 Anm. 1. Dieselbe Stimmung spiegelt sich in der Rede des Nikolaos ant. XVI 31–57 und des Herodessohnes Alexandros ant. XVI 105f. Wieweit man jüdischerseits in der Verherrlichung des Kaisertums gehen konnte, zeigt, daß dem Nero die Herrschaft über den Orient und ein Thron in Jerusalem geweissagt werden konnte (Sueton, Nero 40) und daß Josephus (bell. III 400f.) die jüdische Messiasweissagung auf Vespasian deuten konnte (vgl. Tacitus, hist. V 13; Sueton, Vesp. 4). | **18** In der rabbinischen Tradition gilt Agrippa freilich als ein sehr frommer König, mit dem Schriftgelehrte und Volk voll zufrieden waren; aber es ist zweifelhaft, ob dort Agrippa I. oder II. gemeint ist. Wie die frommen Kreise Agrippa I. wirklich beurteilten, zeigt ant. XIX 332 ff., wo ein Gesetzeslehrer Simon urteilt, Agrippa I. sei unfromm und des Zutritts zum Tempel unwürdig (der agrippafreundliche Erzähler huscht mit einem Scherz über die Sache hinweg).

§ 96. Die Zeloten und der Untergang des Staates

Der Herd glühender Feindschaft gegen die Fremdherrschaft war von Anfang an Galiläa gewesen. In Schlupfwinkeln und Höhlen hatte die leidenschaftliche, freiheitliebende Bevölkerung dieses Bergländchens unter ihrem Führer Ezekias dem Herodes um 47/46 und wiederum im Jahre 38 hartnäckigen Widerstand geleistet[1]). Ein Sohn des im Kampfe gegen Herodes gefallenen Ezekias war Judas, der beim Tode des Herodes 4 v. Chr. von neuem die Galiläer bei Sepphoris aufhetzte[2]). Er ist jedenfalls identisch mit dem berühmten Galiläer Judas, der im Jahre 6 n. Chr. als Stifter des Zelotenbundes genannt wird[3]). Als sein Genosse wird ein Pharisäer Sadok genannt[4]). Auch dieser Bund wird von Josephus mit Recht als ein religiöser Verein beschrieben[5]), dessen Mitglieder in ihren allgemeinen Anschauungen ganz mit den Pharisäern übereinstimmten[6]), aber dabei leidenschaftlich für die politische Freiheit kämpften und nur Gott als ihren Herrn und König anerkennen wollten. Der Zelotenbund ist also nichts anderes als eine aktivistische Gruppe der Pharisäer, die sich abtrennten, als die übrigen Pharisäer den Kompromiß mit der römischen Regierung eingingen. Sie wollten das Messiasreich nicht still und geduldig erwarten, sondern mit dem Schwerte die Freiheit erkämpfen. Sie nannten sich „Eiferer" (Zeloten)[7]).

Das Zelotentum hat in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts die breiten Massen noch nicht erfaßt, obwohl überall im Volke messianische Hoffnungen glühten. Johannes der Täufer, ebenso wie Jesus, predigten nicht politische Aktion, sondern verkündeten die Nähe des Gerichtes und des Gottesreiches. Der Bußruf des Täufers Johannes weckte eine starke Bewegung in Galiläa und Peräa; aus Furcht vor einem Volksaufruhr ließ ihn Herodes Antipas in Machairus hinrichten[8]). Seine Schüler bildeten nach seinem Tode eine baptistische Sekte[9]). Als einer der von Johannes Getauften gilt in der Tradition, vielleicht mit Recht, auch Jesus. Auch er

verkündete, als Lehrer vor einem Kreise von Schülern, im Sinne des Täufers die Nähe des Gottesreiches. Bei einem Passahfeste in den ersten Jahren der Prokuratur des Pilatus (26 n. Chr. oder bald danach), als sich Scharen begeisterter Galiläer in Jerusalem um ihn scharten, ist auch er durch Pilatus, wohl gleichfalls aus Sorge vor einem Aufruhr der galiläischen Pilger, hingerichtet worden. Auch seine kleine Schülerschar schloß sich nach seinem Tode in Galiläa zusammen. Ihr Führer wurde Simon Kepha (Petrus), der zuerst in der Vision den vom Tode Auferstandenen schaute. Im Glauben an den Auferstandenen, der nicht als politischer Befreier des Volkes, sondern als ein himmlischer Messias und Weltrichter, als „der Mensch" auf den Wolken des Himmels nach Dan 7, 13 wiederkehren sollte, sammelte sich die Gemeinde der neuen Messiasgläubigen, die sich „Nazoräer"[10]) nannten. Die Führer der Gemeinde siedelten bald nach Jerusalem über und warben hier eine große Zahl von Gläubigen. Durch ihre enthusiastische Verkündigung erregte die an sich streng jüdisch-baptistische Sekte das Mißtrauen der jüdischen Behörde und der regierungsfreundlichen Kreise. Ein Pharisäer Saul (Paulus) aus Tarsos, ein Schüler Gamaliels I., wurde ihr ärgster Feind und Verfolger, bis auch ihn die Vision vor Damaskus (spätestens 30/31 n. Chr.) zum Glauben an den Auferstandenen bekehrte und zum größten Missionar der neuen Gemeinde machte[11]).

Zu größeren Unruhen messianischen Charakters ist es während der Prokuratorenherrschaft in Judäa 6 – 41 n. Chr. nicht gekommen[12]). Sehr kritisch wurde allerdings die Lage, als Caligula mit der Forderung des Kaiserkultes Ernst machte. Der Pöbel von Alexandria hatte, gereizt durch die Anwesenheit des Judenkönigs Agrippa I. (38), die Gelegenheit benutzt, die Aufstellung der Kaiserstatue in den Synagogen zu fordern und es war deshalb zu einer der ärgsten Judenverfolgungen gekommen. Vergebens waren jüdische Gesandte, darunter Philo, beim Kaiser vorstellig geworden. Als dann ein ähnlicher Streit zwischen Juden und Syrern im palästinischen Jamneia ausbrach und die Juden einen Kaiseraltar dort zerstört hatten, befahl Caligula im Zorn, eine Kaiserstatue im Tempel von Jerusalem aufzustellen. Zum Glück starb der Kaiser (41), ehe der Befehl ausgeführt war.

Die kurze Regierung Agrippas I. (41 – 44) verlief noch ruhig. Den offiziellen Kreisen versuchte sich der König durch Verfolgung der Christengemeinde beliebt zu machen: damals starben die beiden Zebedaiden Jakobus und Johannes den Märtyrertod[13]). Nach Agrippa I. aber begannen die Unruhen in immer gesteigertem Maße. Cuspius Fadus mußte einschreiten nicht nur gegen Juden in Peräa und gegen einen Aufrührer in Südjudäa, sondern vor allem gegen einen Propheten Theudas, der den Jordan durch sein Wort zu teilen und seine Anhänger hindurchzuführen versprach[14]). Der Nachfolger dieses Prokurators, Tiberius Alexander, ließ die Söhne des Galiläers Judas, Jakobus und Simon, kreuzigen[15]). Unter Cumanus kam es zu schlimmeren Revolten; vor allem erhoben sich jetzt die galiläischen Zeloten unter Eleazar, dem Sohne des Dinaios, mit immer wilderer Leidenschaft[16]). Felix (52 – 54) gelang es, den Eleazar zu ergreifen; viele von den Zeloten wurden gekreuzigt[17]). Die Folge des grausamen Vorgehens war, daß sich nun eine

Fraktion der Zeloten, die „Sikarier" (Mörder), bildete, die den Meuchelmord ihrer Gegner, der Römerfreunde, direkt zum Programm machte[18]); eins ihrer ersten Opfer wurde der Hohepriester Jonatan. Die Führer dieser Fanatiker waren schwärmerische Propheten, die die Menge in die Wüste führten und ihnen Wunderzeichen der Freiheit zeigten[19]), unter ihnen besonders ein Ägypter, der Tausende auf den Ölberg führte und verhieß, die Mauern Jerusalems durch sein Wort einstürzen zu lassen und seine Gläubigen in das befreite Jerusalem zu führen[20]). Felix kam ihnen zuvor, metzelte viele nieder oder nahm sie gefangen; der Prophet selbst verschwand, wie man meinte, auf wunderbare Weise, und seine Anhänger glaubten an seine Wiederkehr[21]). Nur immer weiter griff der Fanatismus um sich mit Sengen und Brennen, mit Plünderung und Mord der Vornehmen. Vergebens mühte sich der rechtliche Festus (seit 54), dem Treiben zu wehren. Die Sikarier wüteten selbst unter den Pilgern im Tempel[22]). Wieder trat ein Prophet in der Wüste auf, Erlösung von allem Unglück verheißend; Festus hieb die Scharen seiner Anhänger nieder[23]). Ihm aber folgten der schlimme Albinus (bis 64) und sein noch schlimmerer Nachfolger Florus (64 – 66), beide nur bedacht, ihre eigene Kasse zu füllen. Die Korruption wurde allgemein; selbst die Vornehmen und Hohenpriester lagen jetzt in offener Fehde. Es bedurfte nur noch eines Funkens zur Explosion. Diese erfolgte, als Florus 17 Talente aus dem Tempelschatze raubte; da das Volk ihn verhöhnte, ließ er die Stadt plündern, prügelte und kreuzigte angesehene Bürger. Das bedeutete den Krieg.

Der syrische Statthalter Cestius Gallus hatte fluchtartig wieder abziehen müssen. Siegestaumel herrschte in Jerusalem, die entschiedenen Römerfreunde flohen. Die übrigen, Hohepriester und Pharisäer, organisierten planmäßig den Aufstand. Erst im Jahre 67 rückten Vespasian und Titus gegen die Juden vor; noch im selben Jahre war ganz Nordpalästina unterworfen, auch Jotapata, welches Josephus verteidigt hatte. Die galiläischen Zeloten unter Johannes von Gischala entkamen nach Jerusalem und machten sich nun im Winter 67/68 unter blutigen Greueln zu Herren der Stadt. Die Ordnungspartei unter Gorion b. Joseph, Simon b. Gamaliel I. und den Hohenpriestern Ananos und Jesus b. Gamaliel unterlag; ihre Mitglieder wurden ermordet. Während Vespasian noch mit dem Angriff zögerte und zuerst den Osten und Süden des Landes unterwarf, erhob sich im Jahre 69 als Rivale gegen Johannes von Gischala ein ähnlicher Fanatiker, Simon bar Giora, ja im Jahre 70 noch ein dritter, Eleazar ben Simon. Drei Parteien wüteten jetzt gegeneinander.

Unterdessen war Vespasian zum Kaiser ausgerufen worden. Titus übernahm den Auftrag, Jerusalem zu belagern. Unter furchtbaren Metzeleien wurde Jerusalem erobert, der Tempel verbrannt, die Stadt fürchterlich zerstört. Die 10. Legion blieb in Jerusalem liegen. Im Jahre 71 feierten die Sieger in Rom den Triumph, für den die Rädelsführer Simon und Johannes und 700 Gefangene mitgenommen waren. Die Eroberung der letzten Festungen Palästinas Herodeion, Machairus und Masada erfolgte 71 – 73. Als die Römer Masada einnahmen, hatten sich die Verteidiger,

Sikarier unter einem Nachkommen des Galiläers Judas, Eleazar ben Jair, 960 Männer, Weiber und Kinder, sämtlich selbst ermordet.

Ein Nachspiel des Krieges waren Unruhen in Alexandria und Kyrene, die zur Schließung des Oniastempels von Leontopolis führten. Judäa wurde Privateigentum des Kaisers. Die Tempelsteuer von 2 Drachmen wurde fortan an den Tempel des Jupiter Capitolinus bezahlt.

---

1 bell. I 204 f. 303 ff.; ant. XIV 159 f. 413 ff. | **2** bell. II 56; ant. XVII 271 f. (nach Nikolaos). | **3** bell. II 118; ant. XVIII 4 ff. (aus der Mittelquelle der Archäologie); an letzterer Stelle heißt er Judas der Gaulaniter aus Gamala. | **4** ant. XVIII 4. | **5** bell. II 118; ant. XVIII 4 ff. 23 ff. Der Sohn des Judas, Menahem, der im Jahre 66 ihr Führer ist, heißt ausdrücklich ein „Gelehrter" (σοφιστής) und hat Schüler (bell. II 433). | **6** Die Rede Eleazars über die Unsterblichkeit bell. VII 341–388, die sogar von der Selbstverbrennung der Inder handelt, ist natürlich ein Kunstwerk des Josephus, bezeugt aber offenbar den Auferstehungsglauben der Zeloten. | **7** bell. IV 160. 302. 377; VII 268. Einer der 12 Jünger Jesu heißt Simon der Zelot (Καναναῖος = Eiferer) Mr 3, 18; Mt 10, 4; Luk 6, 15; AG 1, 13). | **8** ant. XVIII 116–119. Der Berichterstatter (die Mittelquelle) scheint, wie sein sympathisches Urteil über Johannes zeigt, von dem messianischen Charakter der Täuferpredigt nichts mehr zu wissen, sondern kennt die Johannesjünger nur als friedliche Baptistensekte, für die er eine Vorliebe hat. In der Tat wird die Predigt des Johannes keinen aktiv-politischen Charakter gehabt haben. Das Datum Luk 3, 1 (28/29 n. Chr.) setzt das Auftreten des Täufers zu spät an. Wenn nach ant. XVIII 116 „einige der Juden" (eben die Johannessekte) in der Niederlage des Herodes Antipas im Jahre 36 eine Strafe Gottes für die Tötung des Täufers sahen, so beweist das nicht, daß Johannes erst kurz vor 36 hingerichtet worden sei. (Auch die Christen konnten noch in der Zerstörung Jerusalems 70 eine Strafe für die Kreuzigung Christi sehen.) Vermutlich ist die Wirksamkeit des Täufers ziemlich kurz gewesen, da Herodes Antipas wahrscheinlich schnell gegen die scheinbar revolutionäre Bewegung vorgegangen sein wird. | **9** s. u. § 99. | **10** Nazoräer (oder Nazarener) ist der älteste Name der Christen (AG 24, 5); die Bedeutung des Namens ist noch ganz umstritten (vgl. zuletzt R. Reitzenstein, Iranischer Erlösungsglaube in ZNW, 1921 S. 1 ff.; H. Zimmern in ZDMG LXXIV 429 ff. und dagegen Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 423 f.). Jesus heißt „Jesus der Nazoräer (Nazarener)". Übertriebene Skepsis aber ist es wohl, zu meinen, daß erst die Legende danach den Ort Nazareth erfunden habe, der allerdings, abgesehen vom Neuen Testamente, nicht vor Eusebius (onom. 284, 37) erwähnt wird. | **11** Um dieselbe Zeit trat unter den Samaritern ein gewisser Dositheos auf mit dem Anspruch, der von Mose geweissagte Prophet und Messias zu sein; er verlangte Enthaltung von Fleisch, strenges Fasten und peinliche Sabbatruhe. Er soll in einer Höhle gestorben sein; seine Anhänger aber glaubten, er lebe und sei entrückt worden (Orig. in Joann. XIII 27). Die Sekte der Dositheaner existierte noch im 5. Jhrh. | **12** In Samaria dagegen sammelte ein Prophet um 35/36 Gläubige, die er auf den Berg Garizim führen wollte, um ihnen die dort von Mose vergrabenen heiligen Geräte zu zeigen; Pilatus kam mit Militär zuvor (ant. XVIII 85 ff.). Das Wiedererscheinen der heiligen Tempelgeräte in der Endzeit gehörte zum Bestande der samaritischen Messiashoffnung. Vgl. auch Ev. Joh 4, 25–30. | **13** Daß damals nicht nur Jakobus, sondern auch sein Bruder Johannes getötet wurde, lehrt das vaticinium ex eventu Mr 10, 35 ff. In AG 12, 1 ff. ist Johannes mit Rücksicht auf die spätere kleinasiatische Johanneslegende gestrichen worden. | **14** ant. XX 97 ff.; AG 5, 36. | **15** ant. XX 102. | **16** bell. II 235; ant. XX 121; er hatte schon seit langem das Land verheert bell. II 253. | **17** bell. II 253; ant. XX 161. | **18** bell. II 254–257. 425; IV 400. 516; VII 253 f. 261. 275. 297. 311. 410–419. 437. 444; ant. XX 186. 208. Das lateinische sicarius „Mörder" (von sica „Dolch") ist auch ins Mischnische übergegangen. | **19** bell. II 259 f. 264 f.;

ant. XX 167 f. | **20** bell. II 261 ff. (30000 Anhänger); ant. XX 169 ff.; AG 21, 38. **21** ant. XX 172 heißt es „er verschwand". Auf den Glauben an seine Wiederkehr deutet AG 21, 38 hin. | **22** ant. XX 187. | **23** ant. XX 188.

§ 97. Das letzte Ringen um die Freiheit

Jerusalem lag in Trümmern, das herrliche Tempelgebäude war ein Raub der Flammen geworden. Wohl sammelten sich dort auch jetzt noch die Frommen trauernd zum Gebet[1]), aber der gesetzliche Opferkult hatte doch aufgehört. Auch der aristokratische Senat mit dem Hohenpriester an seiner Spitze bestand nicht mehr. Die Priester waren zwar auch jetzt noch hochgeachtet und empfingen die ihnen zustehenden gesetzlichen Abgaben, aber ihr praktischer Einfluß mußte zurücktreten, nachdem ihre kultische Tätigkeit lahmgelegt war. In das Erbe der Priester traten die Gelehrten der Schule, und zwar die der pharisäischen Schule. Schon längst war ihr Einfluß groß gewesen, jetzt wurden sie die geistigen Leiter der führerlosen Gemeinden; ihre politisch gemäßigte Haltung[2]) erlaubte ihnen, sich in die neuen Verhältnisse zu finden.

Unter den Lehrern dieser ersten Generation ragt Jochanan ben Zakkai in Jabne (Jamneia) hervor. Hier in Jabne und einigen benachbarten Orten der Küstengegend sammelten sich die Gelehrten mit ihren Schülern. Um 100 n. Chr. lehrten hier Rabban Gamliel II., ein Enkel Gamliels I., und neben ihm u. a. Josua ben Chananja, Eliezer ben Hyrkanos, Eleazar ben Azarja; etwas jünger sind Ismael, Akiba, Tarphon u. a. Diese Gelehrten waren fortan die oberste Autorität der Gemeinden; ohne Zwang folgte man ihren Anordnungen. Sie ordneten den heiligen Kalender, sie beherrschten die Rechtspflege, die ihnen das tolerante römische Regiment im Zivilrecht und in gewissem Maße sogar im Kriminalrecht belassen hatte[3]). Ihre eigentliche Aufgabe sahen die Gelehrten in der genauen Bewahrung und Ausgestaltung der gesetzlichen Tradition, an der ihr Glaube an die Zukunft hing. Denn daß der neue Zustand ein endgültiger sein sollte, erschien ihnen damals ganz undenkbar. Von der Glut der Hoffnungen unter den Zeitgenossen zeugen schon die Apokalypsen der Zeit[4]). Vor allem aber gärte es noch immer aufs heftigste in den niederen Kreisen des Volkes. Die nationale Kraft der Judenschaft war zu stark, um mit einem Schlage gebrochen zu werden.

Unter den flavischen Kaisern scheint es zu keinen größeren Unruhen mehr gekommen zu sein, obwohl gerade Domitian ein strenges Regiment gegen die Juden übte[5]). Erst unter Trajan kam es in den Jahren 115–117 wieder zu einem wilden Aufruhr der Juden in Ägypten und Kyrene gegen ihre heidnische Umgebung, der zu grausigen Bluttaten auf beiden Seiten führte und der sich weiter nach Kypros und Mesopotamien fortpflanzte. Mit grausamer Strenge schlug Lusius Quietus den mesopotamischen Aufstand im Jahre 117 nieder. Auch Palästina zeigte sich damals rebellisch, doch scheint es dort zu wirklichem Kriege noch nicht gekommen zu sein.

Dieser brach erst 132 unter Hadrian aus. Als Grund dieses letzten furchtbaren Freiheitskampfes der Juden gibt Spartian das Beschneidungsverbot Hadrians, Dio Cassius die Gründung der heidnischen Stadt Aelia auf

den Trümmern Jerusalems an. Beide Maßnahmen Hadrians waren nicht judenfeindlich gemeint, mußten aber die jüdischen Frommen tief verletzen. So brach ein furchtbarer allgemeiner Aufstand in Palästina aus. Der Führer war ein gewisser Simon, der sich auf den Münzen „Fürst Israels" nennt und den Akiba als den Messias anerkannte; er bezeichnete sich nach Num 24, 17 als den „Sternensohn" (Barkochba). Neben ihm stand der auch auf den Münzen genannte Priester Eleazar, offenbar als Hoherpriester. Die Freiheit Jerusalems wurde proklamiert, und man wird auch versucht haben, den Tempel wiederherzustellen. Tineius Rufus, der damalige Statthalter von Judäa, war machtlos gegen die sich in Burgen und Höhlen verteidigenden Aufständischen. Hadrian mußte einen seiner tüchtigsten Feldherrn, Julius Severus, aus Britannien holen, der in mühseligem Guerillakriege Herr des Landes wurde, Jerusalem noch einmal erobern mußte und schließlich die letzte Zwingburg der Juden Bēt-tēr unweit Jerusalems unter furchtbarem Blutvergießen einnahm. Barkochba fiel dabei; auch andere Führer, wie Akiba, sollen während des Krieges den Märtyrertod gestorben sein. Der mühsame Sieg kostete die Römer furchtbare Verluste. Judäa war verödet, die Zahl der jüdischen Gefangenen, die als Sklaven verkauft wurden, ungeheuer. Jerusalem wurde nun unter dem Namen Aelia Capitolina als heidnische Stadt und römische Kolonie neuerbaut; Prachtbauten, darunter Tempel für Zeus und Aphrodite, schmückten die Stadt. Den Juden aber war der Zutritt verboten.

---

1 bell. VII 377, Apok. Baruch 10, 5; tos. ʿĒdūjōt 3 (Zuck 459, 24ff.); jer. Abōdā zārā 1, 9, 40a u. a. | **2** Vgl. die politische Haltung der Hohenpriester und angesehenen Pharisäer zu Beginn des vespasianischen Krieges; ähnlich schildert Josephus die Haltung der Pharisäer Pollion und Samaias gegenüber Herodes (ant. XIV 176; XV 3f.; vgl. 370); ebenso wie sie im Jahre 37 v. Chr., soll später Jochanan ben Zakkai geraten haben, die Stadt den Römern zu übergeben. | **3** Origenes (ep. ad Africanum § 14) sagt, daß zu seiner Zeit noch heimliche Gerichtsverhandlungen und Hinrichtungen durch das jüdische Gericht (des tiberischen Ethnarchen) stattfänden unter stillschweigender Zulassung der Römer. | **4** IV Esra und Apok. Baruch. | **5** Die Judensteuer für den Jupiter Capitolinus wurde genau eingetrieben (Sueton, Domit. 12), Übertritte zum Judentum wurden streng bestraft (Dio Cassius 67, 14). Die Sorge der römischen Regierung vor neuen revolutionären Unruhen unter den Juden verrät sich noch darin, daß Domitian zwei Großneffen Jesu (Enkel seines Bruders Judas), Zoker und Jakob, vor sich fordern ließ; sie wurden allerdings als völlig harmlos wieder entlassen (Hegesipp bei Eus. h. e. III 20 und bei Philippos von Side, vgl. Texte und Untersuchungen V 2, S. 169). Auch ein Vetter Jesu, Simon, der Sohn des Klopas, soll unter Trajan (um 105) 120 Jahre alt (!) als Davidide den Märtyrertod gestorben sein (Eus. h. e. III 32).

§ 98. Die jüngere Apokalypsen- und Legendenliteratur

Die tiefen Erregungen der Judenschaft in dem Jahrhundert zwischen Augustus und Hadrian spiegeln sich lebendig in der Apokalypsen- und Legendenliteratur der Zeit. Im Vordergrunde steht jetzt ganz und gar die politische Hoffnung auf den Sturz Roms. Noch vor 70 scheint die kleine Schrift Ap. Bar 27–29 entstanden zu sein, eine Weissagung der in 12 Abschnitten

erfolgenden letzten großen Drangsal über die ganze Erde: nur das heilige Land soll verschont bleiben und unter der Herrschaft des Messias eine Zeit phantastischen sinnlichen Glückes erleben. Ein ähnliches Bild der messianischen Zeit entwerfen Ap. Bar 53 – 74 und Ap. Bar 36 – 40; in beiden Schriften erscheint der Messias als Besieger und Vernichter der Feinde Israels, in letzterer speziell des letzten Herrschers des Weltreiches. Wie schon hier auf Daniels vier Weltreiche Bezug genommen wird, so ist IV Esr 13 eine Ausdeutung der danielischen Weisagung vom Menschensohn, der hier, wie auch sonst in dieser Zeit[1]), als der Messias verstanden wird: er schlägt die gegen ihn versammelten Heere der Völker mit dem Feuer seines Mundes und sammelt ein friedliches Heer, die Schar der Frommen aus aller Welt, Juden und Proselyten, auf Zion. Gehören alle diese Stücke noch vor das Jahr 70, so führt uns die der Ap. Joh zugrunde liegende jüdische Apokalypse (wahrscheinlich der Kern von Kap. 10 – 22) in den Sommer 70, also in die Zeit der höchsten politischen Spannung. Der Verfasser will das den Propheten verkündete Geheimnis enthüllen: die letzte Drangsal, die nach Daniel $3^1/_2$ Jahre lang dauern soll, ist angebrochen; jetzt werden in Kürze die Vorläufer des Messias (Mose und Elia) als Bußprediger erscheinen; das Tier aus dem Abgrund (der Satan) wird sie töten, aber sie werden nach $3^1/_2$ Jahren auferstehen und gen Himmel fahren. Ein Erdbeben wird 7000 in Jerusalem vernichten, der Rest sich bekehren. Schon ist das Messiaskind geboren, aber vor den Nachstellungen des Drachen (des Satans) zu Gott entrückt; der darob ergrimmte Drache verfolgt nun das Judenvolk, er ist es, der dem Römerreiche Macht verleiht, und die satanische Art des Weltreiches offenbart sich im Kaiserkult; sein letzter Herrscher ist Nero, der nach der Legende nicht gestorben, sondern in den Osten entflohen ist und von dort (als Antichrist) wiederkommen wird. Zuletzt wird Rom („Babel", die „große Hure") fallen, der Messias vom Himmel erscheinen und beim Gebirge von Megiddo (Harmagedon) die Könige der Erde besiegen. Dann steigt das neue Jerusalem vom Himmel hernieder mit dem Lebensstrom und Lebensbaum.

All diesen überhitzten Hoffnungen folgte nach 70 sogleich der schwere Rückschlag: starres Entsetzen über den Zusammenbruch, Jammer und Klage und ein tiefes Gefühl der Sündenschuld. Bald nach 70 scheint eine ältere Baruchapokalypse geschrieben zu sein (Ap. Bar 1 – 4, 1; 5 – 8; 44, 1 – 7; 45 – 46; 77 – 82; 84; 86 – 87): die Hoffnungen sind auch hier, wie in den obengenannten Stücken, ganz irdisch-politisch; der Triumph der Völker wird nicht lange dauern, das Ende und das Gericht sind nahe, Gott wird Israel an seinen Feinden rächen und Zion wiederherstellen, wenn Israel nur treu am Gesetze hält und den Gesetzeslehrern gehorcht. Ähnlich ist die Zukunftshoffnung in dem wohl 74 n. Chr. geschriebenen Buche Baruch; sein Inhalt ist Bekenntnis der Sünde, d. h. namentlich der Auflehnung gegen die von Gott geordnete römische Obrigkeit, Belehrung und Tröstung des gebeugten Volkes, Hoffnung auf Wiederherstellung und auf Rückkehr der Gefangenen in das heilige Land. Der Verfasser verurteilt den Wahnsinn der Zeloten, wie die meisten Vornehmen der Juden (z. B. Josephus) es taten, und

ähnlich denkt auch die kurz nach 79 in Kleinasien geschriebene IV. Sibylle, die in dem Ausbruch des Vesuvs (79) eine über die Römer verhängte Strafe Gottes für die Zerstörung Jerusalems erblickt; sie weissagt die Wiederkehr Neros, den Weltbrand, darauf leibliche Auferstehung und Gericht, Verstoßung der Gottlosen in die Hölle und ein seliges Leben der Frommen auf Erden. Nur wenig jünger ist die von einem ägyptischen Juden unter Domitian oder Nerva geschriebene V. Sibylle; auch sie weissagt die Wiederkehr Neros im Bunde mit Medern und Persern, furchtbare Naturkatastrophen und Weltbrand; darauf erscheint der Messias vom Himmel, vernichtet die Heidenstädte, verherrlicht Jerusalem und seinen Tempel, und es folgt nun ein glückliches Leben der Frommen auf Erden, Beseitigung des Götzendienstes und Bekehrung der Ägypter. In dieselbe Zeit gehört auch die Adlervision in IV Esr 11f. mit ihrer Weissagung vom Löwen aus Davids Samen (dem Messias), der den ruchlosen Adler (Rom) bedroht, so daß er in Flammen aufgeht.

Mit diesen irdisch-politischen Hoffnungen hatten sich jedoch, ebenso wie in der iranischen, auch in der jüdischen Eschatologie längst andere Vorstellungen mythisch-kosmologischer Art unorganisch und fragmentarisch verbunden, Vorstellungen von Weltschöpfung und Weltzeit, Weltende und jüngstem Gericht, Himmel und Hades, Paradies und Hölle. Wo solche mythisch-kosmologischen Vorstellungen (vorwiegend iranischer Herkunft), wie es z. T. schon in der älteren Apokalyptik anfängt, die Oberhand gewannen, da mußten vor der Hoffnung auf himmlisch-paradiesische Seligkeit jene bloß irdischen Erwartungen verblassen oder wohl ganz verschwinden, oder wo der Versuch gemacht wurde, beide Vorstellungsreihen systematisch zu vereinigen, mußte das irdische Messiasreich als etwas nur Vorläufiges, das überirdische Paradies als das Endgültige und weitaus Größere erscheinen. Ohne jeden irdisch-nationalen Einschlag ist die Eschatologie des noch vor 70 wohl in Ägypten entstandenen II. Henochbuches: „diese Welt" dauert 7000 Jahre bis zum Tage des großen Gerichts, da alles Geschaffene, Sichtbares und Unsichtbares, vergeht und mit dem 8. Jahrtausend die Ewigkeit beginnt, in der alle Zeit ein Ende hat; in dieser „kommenden Welt", in der alles Vergängliche vergeht, sind vor aller Schöpfung Wohnungen bereitet für alle Seelen, gute den Guten, schlechte den Schlechten; die Sünder kommen an einen dunkelen Ort und ins ewige Feuer, die Gerechten ins unvergängliche Paradies im dritten Himmel, wo alle Not und Krankheit, Angst und Dunkelheit schwindet und nur helles Licht, Seligkeit und unsterbliches Leben ist. Wie hier, fehlt auch in der um 100 n. Chr. geschriebenen Apokalypse Schealtiels (der Grundlage von IV Esr 1 – 10) jede irdisch-politische Hoffnung; sie kennt keine Auferstehung des Leibes, keine Wiederherstellung des jüdischen Staates, keinen Neubau Jerusalems, keine Erneuerung der Erde. Sogleich nach dem Tode entscheidet sich das Geschick der präexistenten, unsterblichen Seelen; die Gerechten werden in Kammern aufbewahrt und erwarten in friedlicher Ruhe den Tag des Gerichtes, während die Seelen der Gottlosen sofort der ruhelosen Pein verfallen; Auferstehung und Endgericht bringen keine neue Entscheidung, sondern verstärken nur

diese Zustände der Seligkeit oder Pein. Am Ende vergeht die ganze irdische Welt, und die unvergängliche himmlische Welt erscheint. Ein scharfer Dualismus trennt beide Welten, Vergängliches und Unvergängliches, Körper und Geist. Der Körper ist nur Gefäß und Gefängnis der unsterblichen Seele. Ähnliche Gedanken vertritt die Esralegende IV Esr 14. Auch die vermutlich 131 n. Chr. geschriebene sog. „Himmelfahrt Moses" kennt weder Messias, noch Auferstehung, noch ein zukünftiges Leben auf Erden, sondern verheißt nach dem Weltgericht, der Vernichtung des Satans und der Besiegung der Feinde Israels durch den höchsten Engel (Michael) die Entrückung Israels zu seligem Leben in den himmlischen Regionen der Sterne, während seine Feinde (Rom) in die Hölle gestoßen sind. Ebenso handelt es sich in der dem 2. Jhrh. angehörenden griechischen Baruchapokalypse nur um die Geheimnisse der himmlischen Welt: um die Errettung Jerusalems soll sich der Seher nicht sorgen, weil er größere Dinge zu schauen bekommt; auch hier bewegt sich die Eschatologie nur in den Vorstellungen des Gerichtstages, des himmlischen Paradieses und des ewigen Feuers.

Irdisch-Nationales und Überirdisch-Kosmisches ist jedoch in vielen Schriften kombiniert. So in der Apokalypse Abrahams: sie kennt einerseits das Gericht an den ruchlosen Heiden durch Israel, die zehn Plagen der Endzeit, den frommen Rest, den Auserwählten Gottes (Messias), die Sammlung der Zerstreuten nach dem verwüsteten Zion usw., andererseits spricht sie vom Ende dieses verweslichen Äons und von dem kommenden Äon, vom Ende der Zeit, von der Hölle als Ort der Pein und dem Paradiese als Ort der seligen Frommen, von Unsterblichkeit und Himmelskleid. Die Kombination beider Vorstellungsreihen ergab den Gedanken einer begrenzten Dauer des messianischen Reiches. Schon die Zehnwochenapokalypse I Hen 93, 1 – 14; 91, 12 – 14 ordnet so: in der 8. Woche das Reich der Gerechten, die die Sünder mit dem Schwerte vernichten, und der Neubau des Tempels, in der 9. Woche das Gericht über die Völker, in der 10. Woche das große, ewige Gericht über die Engel, Weltuntergang, Erneuerung des Himmels und danach die Ewigkeit. Ein Ende der Messiaszeit kennen auch Paulus (I Kor 15, 23 – 28) und die Apok. Joh, die ihre Dauer bekanntlich auf 1000 Jahre bestimmt (20, 1 – 10). Ähnlich denken die Redaktoren der Bücher Ap. Bar und IV Esr; nach Ap. Bar 30 kehrt der Messias am Ende in den Himmel zurück, es erfolgt die Auferstehung des Leibes, die aber sofort ergänzt wird durch eine Verwandlung des Leibes; denn das letzte ist kein Aufenthalt auf dieser Erde, sondern ein Wohnen im Himmel. In dem redaktionellen Stück IV Esr 7, 26 – 44 sterben der Messias und alle seine Zeitgenossen nach 400 Jahren, die Welt kehrt sieben Tage lang zum Schweigen der Urzeit zurück, bis zuletzt der neue, unvergängliche Äon erscheint und mit ihm die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht, Paradies und Hölle.

Durch das immer stärkere Betonen der kosmisch-überirdischen Vorstellungen unterscheidet sich die Eschatologie der jüngeren Apokalypsen von der der älteren. Hand in Hand damit geht ein stärkeres Überhandnehmen

bunter mythischer Stoffe, die sich immer fremdartiger im Rahmen der jüdischen Traditionen ausnehmen[2]). Doch tritt dies starke synkretistische Element doch nur in einem Teil der Literatur hervor. Daneben beobachtet man nach 70 auch in der Apokalypsenliteratur deutliche Anzeichen einer rückläufigen Bewegung zur genuin-jüdischen Tradition. Die Figur Henochs verschwindet und wird ersetzt durch israelitische Figuren, zuerst besonders durch solche der Exilszeit wie Baruch und Esra, dann auch durch andere, wie Abraham und Moses. Man erzählt von ihrer Himmelfahrt[3]); Esra wird, wie einst Henoch, zum himmlischen Schreiber. Die kosmologischen Themen treten zurück hinter ethisch-religiösen Fragen. Der Gegensatz der Apokalyptik und der Gesetzesreligion wird prinzipiell erfaßt in dem Problem von Prädestination und Willensfreiheit, Gnade und Werken; das Problem der Sünde und der im menschlichen Wesen liegenden Hemmungen des Guten wird tiefer erfaßt. Es sind die Kämpfe des Paulus, die auch Schealtiel durchkämpft: er bekennt sich zur Prädestinationslehre; das Ende kommt, wenn die Zahl der Erwählten voll ist; aber wer wird Teil haben am Heil, da alle durch Adams Fall Sünder und unfähig zur Erfüllung des Gesetzes sind? Das Gesetz wirkt nur Schrecken, nicht Hoffnung auf Erlösung. Nur wenige werden gerettet, die Vielen gehen verloren. In der von Schealtiel abhängigen Apok. Baruchs wird versucht, die Härte des Dilemmas zu mildern; auch sie vertritt Prädestinations- und Erbsündenlehre, betont aber mit starkem Akzent die Fähigkeit des Menschen zur Gesetzeserfüllung und die Rechtfertigung durch die Werke. Ähnlich stellt auch die sog. „Himmelfahrt Moses" beides, Gnade und Verdienst, nebeneinander: nicht eigene Tüchtigkeit und Frömmigkeit gibt den Ausschlag, sondern Gottes Barmherzigkeit. Der Verfasser betont mit gleichem Akzent die Prädestination und die Notwendigkeit der guten Werke und der moralischen Verantwortung; das Ende kommt am Tage der Buße.

Es sind die Probleme der Gesetzesfrömmigkeit, die mit der Wendung zur Orthodoxie und zur genuin-jüdischen Tradition zusammenhängen, aus der dann der Abschluß des Kanons hervorging. In der Orthodoxie entstand ein Gegensatz gegen die apokalyptische Massenproduktion[4]) und gegen die Ansprüche dieser Literatur auf direkte göttliche Offenbarung, durch die die Autorität der heiligen Bücher der Synagoge in Schatten gestellt zu werden schien. Es ist bezeichnend, daß die jüngeren Apokalypsen genötigt sind, ihr Existenzrecht zu verteidigen: die Apokalypse wird hingestellt als wichtig für das rechte Verständnis der kanonischen Bücher (Himmelf. Mos 1, 16); die 24 kanonischen Bücher sind für die Öffentlichkeit und die große Masse, die 70 apokalyptischen Bücher sind als Geheimschriften den Weisen gegeben, aus denen sie erst die volle Weisheit schöpfen (IV Esr 14, 44 – 47). Aber der Gegensatz saß tiefer, als daß ihn solche Phrasen verdecken konnten, und die Orthodoxie hat daraus die Konsequenzen gezogen.

---

1 Vgl. § 84 Anm. 32. | **2** Um nur einiges Beliebige herauszugreifen: So wird Gen 1 mit einem ägyptischen Schöpfungsmythus verbunden (II Hen 24 ff.); an Stelle der 7 erscheinen 10 Himmel (II Hen 20 ff.); Michael ist der Schlüsselbewahrer des Himmelreichs (gr. Ap. Bar 11). Man erzählt von der Sonne und ihrer Strahlenkrone, den Sonnenvögeln, Chalkadren und dem Sonnenvogel Phönix

(gr. Ap. Bar 6–8; vgl. II Hen 12. 15), vom Paradies mit seinen Quellen von Honig und Milch, Öl und Wein, dem Baum Allsamen und dem Baum des Lebensöls (II Hen 8), lauter iranischen Phantasien. Die Paradiesesfrucht wird zur Weintraube (Ap. Abrah 13; gr. Ap. Bar 4), der Sündenfall zum Geschlechtsverkehr (Ap. Abrah 19) oder mindestens zur ausschließlichen Schuld Evas (II Hen 31, 6; vita Adae 3. 16. 18); Adam erscheint als göttlicher Urmensch, den die Engel anbeten (vita Adae 12ff.) usw. Iranisch ist die Idee vom Fortleben der Tierseelen bis zum Endgericht (II Hen 58, 4–6). Ein ganzer ägyptisch-hellenistischer Mythus von der Geburt des Horos durch die Gottesmutter Isis und die Verfolgung des Kindes durch Typhon-Seth wird Ap. Joh 12 auf den Messias übertragen (andere wie Boll denken an einen astralen Mythus). Himmelf. Mos 10, 8–10 beschreibt die Apotheose Israels auf Adlersflügeln zum Sternenhimmel. Die Sibylle redet vom künftigen Weltbrand. | **3** z. B. von Baruchs Himmelfahrt nach 40 Tagen von einem Berge aus (Ap. Bar 76, 4; vgl. Apok. Abrah 9). | **4** z. B. die in II Hen 33, 10 aufgezählten Bücher Adams, Seths, Enoschs, Kenans, Mahalaleels und Jareds und die II Hen 23, 6; 66, 2 genannten 366 Bücher Henochs, oder die Stein- und Lehmtafeln Seths (vita Adae 50f.).

§ 99. Häretisches Täufertum

Die Sitte des magisch-sakramentalen Tauchbades im kalten Wasser der Quellen und Flüsse scheint aus den Euphratgegenden Babyloniens und Mesopotamiens zu stammen; die Flut des Synkretismus hatte sie in weite jüdische Kreise getragen. Baptisten waren nicht nur die Essäer, sondern z. B. auch der Eremit Banus, den Josephus in der Wüste aufsuchte[1]), ferner Johannes der Täufer und sein Anhang, und vor allem die ganze alte palästinisch-syrische Christenheit. Obwohl nicht ohne Analogie im alttestamentlichen Gesetze[2]), ist doch dies Baden im „lebendigen Wasser" von der Orthodoxie abgelehnt worden; nach rabbinischer Vorschrift sollten die levitischen Reinigungen in dem meist angewärmten Wasser des Badehauses vollzogen werden. Nur in der Proselytentaufe hat sich auf dem Boden der Orthodoxie ein verblaßter Rest der sakramentalen Taufe erhalten[3]).

Solange der Tempel stand, hielt sein Kult die verschiedenen Richtungen der Judenschaft zusammen; nach 70 schieden sich die baptistischen Sekten von der Orthodoxie. Die Christengemeinde Jerusalems wanderte vor der Katastrophe nach Pella aus[4]). Hier im Ostjordanlande scheint sich das Christentum besonders in den essäisch gerichteten Kreisen ausgebreitet zu haben. Pella und das batanäische Kokabe scheinen alte Zentren des Judenchristentums gewesen zu sein. Auch in dem nördlich an Palästina grenzenden Syrien und bis tief nach Kleinasien hin gab es bald zahlreiche aus Juden und Proselyten gesammelte Gemeinden, die von den Jüngern Jesu und deren Schülern gegründet waren; ihre Angehörigen waren strenge Beobachter des jüdischen Gesetzes und zugleich eifrige Baptisten. Von ihrer baptistischen Praxis zeugen nicht nur die Pseudoklementinen und Epiphanius (haer. XXX), sondern vor allem auch die Polemik der johanneischen Schriften. Soweit sie aramäisch sprachen, nannten sie sich mit dem alten Namen „Nazoräer" („Nazaräer")[5]); daneben findet sich auch der Name „Ebionäer"[6]). Allmählich ist dies orientalisch-baptistische Christentum durch das katholische Christentum der griechischen Welt zurückgedrängt worden; es erhielt sich in

den entlegeneren Gegenden des inneren Syriens, besonders im nabatäischen Ostjordanlande.

Auch das Essäertum hat nach 70 noch eine nicht unbedeutende Geschichte, vor allem im Ostjordanlande, gehabt[7]). Noch im 4. Jhrh. kannte Epiphanius hier Reste der Essäer. Den stärksten Impuls erfuhr dies spätere Essäertum ebenso wie die ihm verwandten baptistischen Sekten durch einen Propheten Elchasai[8]), der um 100 n. Chr. unter Trajan auftrat und eine Katastrophe des Römerreiches weissagte. Er verkündete eine neue Sündenvergebung, änderte die Lehre des Ordens in einigen Punkten und zog einen Teil der Brüder auf seine Seite. Auch er wollte strenger Jude sein, verlangte die Beobachtung des Gesetzes, des Sabbats usw. und war zugleich eifriger Baptist. Das Tauchbad diente nach seiner Auffassung nicht nur zur Sündenvergebung, sondern auch als magisches Mittel gegen Schlangenbiß, Tollwut, Schwindsucht, Besessenheit, und wurde vollzogen unter Anrufung der 7 Elemente[9]). Dagegen verwarf er aufs strengste die blutigen Opfer[10]), ebenso auch das Gebet nach Osten und die Eheloſigkeit; er forderte die Gebetsrichtung nach Jerusalem und die Ehe. Von seiner milden, konzilianten Natur zeugt, daß er in Notfällen erlaubte, Götzen anzubeten, an ihren Opfermahlzeiten teilzunehmen und mit dem Munde die Religion zu verleugnen, wenn es nur nicht mit dem Herzen geschehe. Die Aussprüche des Propheten wurden in einem Buche bewahrt, dem „Buche Elchasai", welches das Religionsbuch seiner Gemeinden wurde. Die Religion des neuen Propheten breitete sich schon zu seinen Lebzeiten aus, bes. im Ostjordanlande, wo sie unter den Judenchristen Anhänger fand. Um 200 finden wir im nördlicheren Syrien einen größeren elchasäischen Schülerkreis in Apameia, von wo 217/22 der Elchasäer Alkibiades nach Rom geschickt wurde, um unter den dortigen Christen zu missionieren. Bedeutsam sind die Einflüsse des Elchasäismus nur in Syrien gewesen. Epiphanius[11]) kannte die Elchasäer noch um 350 im Ostjordanlande; sie hießen damals Sampsäer (= Sonnenverehrer) und erscheinen als wesentlich identisch mit den Essäern. Sie besaßen neben dem Buche Elxai (d. i. Elchasai) noch ein Buch Jexai. In ihrer Mitte lebten damals noch Nachkommen des Elchasai, zwei Schwestern Marthus und Marthana, die wie Göttinnen verehrt wurden; man sammelte ihren Speichel und den Staub ihrer Füße als Schutz- und Heilmittel[12]).

Noch verschiedene andere baptistische Gruppen nennt die Überlieferung, Masbothäer, Hemerobaptisten, Morgentäufer u. a., ohne daß wir viel mehr als diese Namen von ihnen wüßten[13]).

---

1 vita 11 f. | **2** Lev 15, 13 MT; Lev 14, 4 f. 49 ff.; Num 19, 17; vgl. Sach 14, 8. | **3** Aus der rituellen levitischen Reinigung des zum Judentum übertretenden Heiden läßt sich die eigentümliche Sonderstellung, die die Proselytentaufe als Initiationsakt einnimmt, nicht völlig verstehen. An ihren, wenn auch ganz verblaßten, Ursprung aus einem magisch-sakramentalen Initiationsritus erinnert noch die dabei notwendige Assistenz von 2 bis 3 Zeugen, der Vortrag von Gesetzesgeboten, die feierliche Glaubensverpflichtung (vgl. auch die eigentümlichen Ausdrücke bei Philo II 405 f. und b. Jebāmōt 22a. 48b. 62a. 97b). Obwohl die literarischen Zeugnisse für die Proselytentaufe alle erst aus christlicher Zeit stammen, kann sie doch nicht unter christlichem Einfluß entstanden sein; vielmehr muß sie sich vor 70 vermutlich in der

Diaspora in Nachahmung synkretistischer Initiationstaufen eingebürgert haben. **4** Eus. h. e. III 5, 3; vgl. auch I 7, 14, wo Julius Africanus berichtet, daß die Angehörigen Jesu von Nazara und Kokabe nach den anderen Teilen der Erde gezogen seien (d. h. daß die Brüder Jesu zuerst von Nazareth nach Kokabe und dann von da ausgewandert seien). | **5** Diesen aus der Urgemeinde stammenden Namen hat die aramäische Christenheit nie aufgehört zu führen, wie noch der Koran und die islamische Tradition bezeugt. | **6** Das hebräische Wort 'äbjōn = arm ist dem Aramäischen fremd, stammt also aus dem Studium des hebräischen Alten Testamentes, wo die Frommen — in den Psalmen und Propheten — gern als die Armen bezeichnet werden. | **7** Plinius und Dio Chrysostomus (vgl. § 90 Anm. 3) kennen eine hervorragende Essäerkolonie im Westen des Toten Meeres. | **8** Bes. Hippolytus, philos. IX 13–17; X 29 und Epiphanius, haer. XIX, XXX, LIII, epit. 30. Vgl. hierzu W. Brandt, Elchasai, 1912 und H. Mosbech, Essœismen, 1916. — Elchasai bedeutet „die verborgene Kraft (oder Gott?)". | **9** Wasser, Erde, Wind, Himmel, Äther, Salz, Brot (später dafür Öl). | **10** Das eigentümliche „nicht" in Jos. ant. XVIII 19 (vgl. § 90 Anm. 4) kann in den Josephustext gekommen sein durch jemanden, der die Verwerfung der blutigen Opfer bei den späteren elchasäisch beeinflußten Essäern kannte. | **11** Vgl. als Quellen: Epiphanius haer. LIII und Index, auch haer. XIX 2; XX 3; XXX 3. | **12** In den Euphratländern haben die Täufersekten noch eine lange Geschichte gehabt, von der wir nur sehr dürftig Bescheid wissen. Der Koran kennt hier noch die Sabier (d. h. Täufer); ein Zweig derselben waren die im 10. u. 11. Jhrh. dort von En-nedim erwähnten Mugtasila (d. h. die sich Waschenden), ein anderer die erst heute aussterbenden Mandäer, die vielleicht ursprünglich im Ostjordanlande gewohnt haben (vgl. § 90 Anm. 1). | **13** Masbothäer (Hegesipp bei Eus. h. e. IV 22), Hemerobaptisten (ebenda vgl. Clem. hom. II 23, wo Johannes der Täufer so heißt; vgl. auch die Baptisten bei Justin dial. 80), Morgentäufer (tos. Jādajim II fin. u. a.); ob die beiden letzteren Gruppen eigentliche Häretiker waren, ist nicht sicher.

§ 100. Die Polemik gegen die Ketzer

Solange der nationale Staat und der gemeinsame Kult in Jerusalem bestand, gab es wohl je und dann einzelne Juden, die von der väterlichen Religion abfielen, aber keine „Ketzer"; weder die Sadduzäer noch die Essäer vor 70 waren Ketzer. Dieser Begriff entsteht erst als Komplementärbegriff zur Orthodoxie. In m. Sanh. X 1 wird folgenden Menschen der „Anteil an der künftigen Welt" abgesprochen, d. h. sie werden als Ketzer betrachtet: wer die Auferstehung der Toten leugnet, wer behauptet, das Gesetz stamme nicht vom „Himmel", und ein Epikureer; R. Akiba fügt hinzu: auch wer ketzerische Bücher liest, und wer beim Besprechen einer Wunde den Spruch Ex 15, 26 gebraucht; Abba Saul fügt hinzu: auch wer den Namen (Jahve) buchstäblich ausspricht[1]).

Die Ketzer heißen in der mischnischen Tradition Mīnīm[2]), wobei nicht ausschließlich, aber doch vielfach an die Christen zu denken ist. Gegen diese Ketzer eiferte die Orthodoxie gerade im 2. Jhrh. sehr heftig. Barkochba verfolgte die Judenchristen (Justin, apol. I 21), R. Tarphon machte sich anheischig, alle Bücher der Ketzer, deren er habhaft werde, zu verbrennen, und riet einem, den ein Mörder oder eine Schlange verfolge, lieber ins Haus eines Götzendieners als eines Ketzers zu flüchten, und R. Ismael bemühte sich, ketzerische „Benediktionen" wenn irgend möglich zu konfiszieren (jer. Šabbāt, Kap. 16). Auf R. Gamliels II. Aufforderung

hin soll zu Anfang des 2. Jhrh.s Samuel der Kleine das Gebet gegen die Mīnīm in das offizielle „Achtzehngebet" eingeschaltet haben (b. Berāḵōt 28b)[3]).

Die älteste Polemik der Juden gegen die Christen bewegte sich um die Frage der Messianität und Auferstehung Jesu. Man wandte ein, daß das Auftreten und Schicksal Jesu den Weissagungen von einem kriegerischen Weltkönig gar nicht entspräche, daß sein Anspruch auf Messianität eine bewußte Lüge sei (Celsus bei Orig. II 28f. 32), daß die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen hätten (Mt 27, 64; 28, 13–15; Justin dial. 10. 17. 108; vgl. Celsus bei Orig. II 55. 63). Den Glauben an die jungfräuliche Geburt verhöhnte man, indem man Jesus als unehelichen Sohn der Maria hinstellte (Akiba b. Kallā 18b; Simon ben Azai b. Jebāmōt 49a)[4]). Die Wundertaten Jesu erklärte man als Magie (Eliezer b. Šabbāt 104b; jer. Šabbāt 13d)[5]). Wegen seiner Zauberei habe sich Jesus für einen Gott erklärt (Orig. c. Celsum I 28); aber seine Gottheit und Himmelfahrt seien erlogen (Abbahu jer. Taʿanīt 65b)[6]). Das Evangelium wird als Fälschung der Jünger hingestellt (Orig. c. Celsum II 27); R. Meir erklärte das Wort „Euangelion" als ʾāwān giljōn, R. Jochanan als ʿawōn giljōn[7]).

---

1 Die drei ersten Punkte richten sich gegen den Sadduzäismus: Leugnung der Auferstehung, Leugnung der Inspiration der heiligen Schrift (vgl. m. Jādajim IV 6) und Leugnung der göttlichen Vorsehung (vgl. Josephus, bell. II 164f.; ant. XIII 173), was nach ant. X 277 als Kennzeichen des Epikureertums galt. Der 4. Punkt betrifft die Lektüre von sefārīm ḥīṣōnīm (d. h. wörtlich „außenstehender Bücher", vgl. οἱ ἔξω Mr 4, 11; I Thess 4, 12; I Kor 5, 12f.; Kol 4, 5); damit sind nicht alle nichtkanonischen Bücher gemeint (denn z. B. Sirach war erlaubt und wurde bis ins Mittelalter gern gelesen), sondern ketzerische und heidnische Bücher. Der 5. Punkt bezieht sich auf die Verwendung eines Bibelwortes zum Zauber; der 6. auf die bekannte Scheu, den Namen „Jahve" auszusprechen. | **2** Mīnīm ist etymologisch doch wohl = ἔθνη, wäre also ursprünglich identisch mit „Heiden". Daß die Ketzer so bezeichnet wurden, begreift sich daraus, daß sie die Absonderung vom Nichtjudentum vielfach aufgaben und Anhänger unter den Heiden warben. Der Heide im eigentlichen Sinne wird in der talmudischen Sprache „Götzendiener" genannt. | **3** Vgl. § 94 Anm. 2. Zur Verfluchung der Ketzer (spez. der Christen) durch die Juden vgl. noch Justin. dial. 16. 96. 137; Epiphanius haer. XXIX 9; Hieronymus ad Is. 5, 18sq.; 49, 7; 52, 4sqq. (ed. Vall. IV 81. 565. 604). Zur Feindschaft gegen die Christen vgl. noch Justin. dial. 35. 108. 112; Epist. ad Diogn. 5. | **4** Justin II 278C; vgl. II 82 n. 8; Origenes c. Cels. I 28; später b. Šabbāt 104b; jer. Sukkā 55b. Diese Märchen sind im Mittelalter in den Tōlᵉdōt Jēšūʿ gesammelt. Ernst Häckel hält in seinen „Welträtseln" das jüdische Märchen von dem römischen Soldaten Pantheras als dem unehelichen Erzeuger Jesu für geschichtlich; und sogar der Theologe R. Seeberg (Die Herkunft der Mutter Jesu, in der Festschrift für Bonwetsch, 1918, S. 13ff.) bringt es heute fertig, den Kern dieser Anekdote zu verteidigen, indem er den Pantheras willkürlich zum Vater der Maria macht (und Jesus dadurch einen Tropfen nichtsemitischen Blutes imputiert!). | **5** Justin II 250 n. 14; I 90 AB; Orig. c. Celsum I 28; vgl. I 67. 71. – R. Ismael wandte sich gegen christliche Krankenheilungen „im Namen Jesu" (tos. Ḥullīn II 21ff.; jer. Šabb. 14b). | **6** Jesu Gottheit wird als sinnlos erklärt (Justin II 162B). In Jes 7, 14 übersetzen die Rabbinen (mit Recht gegen die christlich korrigierte LXX) nicht „Jungfrau", sondern „junges Weib" (Justin II 236 n. 1). Zur jüdischen Polemik gegen die Gottheit Jesu vgl. noch Orig. c. Celsum I 41. 57. 66. 69f.; II 9. 15. 17. 34f. 39. 41. | **7** giljōn übersetze ich nach dem Syrischen als „Offenbarung" – also: „falsche Offenbarung", „sündhafte Offenbarung".

§ 101. Der Kanon heiliger Schriften

Der Maßstab, nach welchem die Orthodoxie die Grenzen gegen die Häresie zog, war der konservative Maßstab der Tradition, wie sie durch die im synagogalen Gebrauch überlieferten heiligen Schriften gegeben war. Wie das orthodoxe Rabbinentum die Erbin des älteren Pharisäismus war, so auch seine Anschauung von der heiligen Literatur die gradlinige Fortentwicklung der älteren pharisäischen Anschauung. Den Grundstock der heiligen Literatur bildeten schon seit Jahrhunderten Gesetz und Propheten, dagegen war die Abgrenzung der sog. Hagiographen noch lange Zeit unbestimmt geblieben. Die griechisch redende Judenschaft besaß in ihrer Bibel eine ganze Anzahl von Schriften, die der palästinischen Judenschaft unbekannt oder nicht mehr bekannt waren[1]); daneben gab es in den Kreisen der Gelehrten und Frommen eine bunte Fülle von Schriften, bes. legendarischen und apokalyptischen Inhalts, die großes Ansehen genossen. Der Wirrwarr wurde immer größer, je mehr das Sektenwesen und dessen Literatur überhand nahmen. Einen Maßstab für Anerkennung oder Ablehnung all solcher Literatur hatte die ältere Zeit nicht besessen[2]). Eine gewisse Norm gab die Praxis der palästinischen Synagogen, durch die sich allmählich eine feste Tradition über die offiziell anerkannten Schriften herausbildete. Schon zu Beginn der christlichen Ära muß diese Tradition im allgemeinen fest gewesen sein; wenn man sich über einzelne Bücher noch streiten konnte[3]), so beweist das nur, daß man prinzipiell einig war über die Notwendigkeit eines festbegrenzten Kanons. So ist der Kanon die eigentliche Grundlage der Orthodoxie geworden; beide sind miteinander entstanden.

Um 100 n. Chr. findet sich das erste Zeugnis dafür bei dem Pharisäer Josephus (c. Ap. I 38ff.)[4]), und etwa gleichzeitig kennt der Apokalyptiker in IV Esr 14, 45 die feststehende Zahl der 24 Bücher, zu denen er von seinem heterodoxen Standpunkte aus die 70 Geheimschriften der Weisen hinzufügt. Josephus verrät auch, nach welchem Grundsatze die Grenzen des Kanons fixiert worden sind: als kanonisch erkannte man nur Schriften aus der „prophetischen" Periode an, d. h. aus der Zeit von Mose bis Esra[5]); nur diese Periode galt als Zeit der Offenbarung, nur damals konnten, wie man voraussetzte, inspirierte oder, was auf dasselbe hinauslief, „heilige" Schriften entstehen[6]). Ausgeschlossen waren damit einerseits alle jene pseudepigraphen Apokalypsen[7]) aus angeblich vormosaischer Zeit, die sich mit den Namen eines Noah, Henoch, Abraham, der 12 Patriarchen oder anderer weiser Vorväter schmückten, andererseits alle nach Esra entstandene Literatur, wie Sirach, die Makkabäerbücher u. a., aber auch alle jüngere häretische Literatur.

Mit der endgültigen Abgrenzung des Kanons erfolgte auch die Herstellung eines normativen Textes. Die noch von Philo und bis ins erste christliche Jahrhundert allgemein in der Diaspora gebräuchlichen griechischen Übersetzungen wurden abgelehnt; Übersetzungen, die sich genau an den in Palästina anerkannten Text hielten, traten an die Stelle, wie die sklavisch genaue griechische Wiedergabe des hebräischen Textes durch den Proselyten

Aquila in der Zeit Hadrians. Gleichzeitig muß auch eine Redaktion des hebräischen Textes selbst erfolgt sein, der die Vorlage des überlieferten masoretischen Textes geworden ist[8]).

---

1 III Esra, Zusätze zu Ester und Daniel, Gebet Manasses, Baruch, Brief Jeremiä, Tobit, Judit, I, II, III Makkabäerbuch, Sirach, Weisheit Salomos, IV Makkabäerbuch. Erst seit Origenes haben diese Schriften die verkehrte Bezeichnung „apokrnph" (eig. „geheim") erhalten, was seitdem im kirchlichen Sprachgebrauch den Sinn des Nichtkanonischen, ja z. T. des Illegitimen bekam. | **2** Der Enkel des Jesus Sirach um 130 redet zwar ganz wie die Späteren von „dem Gesetz, den Propheten und den übrigen Büchern", aber er setzt doch noch keine dogmatische Unterscheidung kanonischer und außerkanonischer Schriften voraus; denn nach seiner Auffassung konnte noch sein Großvater Jesus Sirach eine eigene Schrift zu den Schriften der Väter hinzufügen. | **3** Die Schulen Hillels und Schammais sollen sich über die Kanonizität des Kohälät gestritten haben. Die Bedenken gegen das Hohelied, dessen weltlicher Charakter noch im 2. Jhrh. n. Chr. nicht vergessen war, wurde durch die Autorität des Rabbi Akiba, der es allegorisch deutete, überwunden. Auch gegen Ester und die Sprüche sind vereinzelte Einwendungen gemacht worden. | **4** Josephus (hier wie fast überall von jüdisch-hellenistischer Überlieferung abhängig) zählt hier 22 Bücher, indem er nach Weise der Septuaginta Ruth zum Richterbuche und die Klagelieder zu Jeremia rechnet. | **5** Die rabbinische Schulterminologie unterscheidet danach Schriften, die „bis dahin" (bis Esra) und „von da ab und weiterhin" verfaßt sind. – Bei dieser Unterscheidung handelt es sich natürlich um die von den Rabbinen vorausgesetzten Datierungen der Bücher. So galten z. B. Joel und Jona für vorexilisch, die Psalmen für davidisch, Sprüche, Hohelied und Kohälät für salomonisch; Chronik, Daniel und Ester datierte man selbstverständlich in voresranische Zeit. Hiob hat allerdings (z. B. Euseb. pr. ev. IX 25) als ein Zeitgenosse der Patriarchen (= Jobab Gen 36, 33 f.) gegolten; aber in solchem Falle half man sich eventuell mit der Annahme mosaischer Abfassung des Buches. In b. Bābā batrā 14b. 15a gelten als Verfasser der heiligen Schriften: Mose, Josua, Samuel, David, Jeremia, Hiskia, die Männer der großen Synagoge und Esra. | **6** Aus dem Begriffe der Inspiration folgt der der Unantastbarkeit des Textes, – ein Gedanke, der begreiflicherweise zuerst in den spezifisch inspirierten Schriften, den Apokalypsen (I Hen 104, 11–13; Ap. Joh 22, 18 f.) begegnet. – Der Begriff der „Heiligkeit" von Büchern entstammt wohl synkretistischer Terminologie; vgl. z. B. Μωυσέως ἱερὰ βίβλος ἀπόκρυφος (Dieterich, Abraxas 169). Artapanos meint, Mose habe die ägyptischen Priester τὰ ἱερὰ γράμματα gelehrt (Euseb., pr. ev. IX 27). Als „heilig" werden die kanonischen Bücher zuerst I Mkk 12, 9; II Mkk 8, 23; Jos. ant. XX 264 u. a. bezeichnet (vgl. das talmudische כתבי הקדש). Nach pharisäischer Ansicht waren die kanonischen Schriften so heilig, daß sie „die Hände verunreinigten" (m. Jādajim IV 6), d. h. sie waren Tabu, sodaß nach ihrem Gebrauch eine Waschung notwendig war; nach W. Brandt (Die jüdischen Baptismen, S. 43) bedeutet es, daß Hände, die mit heiligen Schriften in Berührung kommen sollten, für unrein galten, also vorher der rituellen Reinigung zu unterziehen waren. | **7** So heißt es tos. Jādajim II 13 (683 ed. Zuckerm.): „Die Apokalypsen (haggiljōnīm, vgl. dazu § 100 Anm. 7) und die Bücher der Ketzer verunreinigen die Hände nicht." | **8** Während noch das Targum stark von unserm masoretischen Texte abweicht, schließen sich Aquila und auch die folgenden griechischen Übersetzer, Theodotion und Symmachos, fast ganz genau an ihn an. Der masoretische Text ist also wahrscheinlich das Ergebnis einer um 100 n. Chr. erfolgten ausdrücklichen Textredaktion.

§ 102. Frömmigkeit und Glaube der Orthodoxie

Der Kanon, und zwar in erster Linie das Gesetz, bildet den Mittelpunkt der orthodoxen Anschauung[1]), ist einzige und vollgenügende Richt-

schnur für Denken und Handeln. Auch der bis zur Zerstörung des Tempels noch blühende Kultus hatte nach orthodoxer Auffassung seine Sanktion erst durch das Gesetz empfangen; Riten und Bräuche, denen man vielfach innerlich längst entwachsen war, erkannte man doch an, weil das Gesetz sie forderte[2]). Eine solche rein autoritäre Begründung war in Gefahr, die Wertunterschiede der mannigfachen rituellen, rechtlichen oder moralischen Regeln des Gesetzes zu verwischen, deren genaue Beachtung dem Gewissenhaften zur dauernden Sorge und peinlichen Last werden mußte[3]). Die 316 Streitpunkte zwischen den Schulen Hillels und Schammais lehren, um was für Kleinigkeiten man sich schon im 1. Jhrh. n. Chr. stritt. Wohl haben die Rabbinen öfters versucht, die Quintessenz des Gesetzes auf eine einfache Formel zu bringen[4]), oder sie haben gelegentlich den Wert der Gesinnung gegenüber der bloßen Leistung betont[5]), — aber die Gesamthaltung der Frömmigkeitsübung bleibt bestimmt durch eine atomistische Kasuistik.

Eine solche an das Buch und den Buchstaben gebundene Orthodoxie bedurfte aber, um auf festem Boden zu stehen, einer sicheren Schriftauslegung, welche nach geregelten Methoden den heiligen Text interpretierte[6]) und von Geschlecht zu Geschlecht weitertradiert wurde[7]). Auf diese Weise gewannen die Theologen, die Fachleute der schriftgelehrten Exegese, den bestimmenden Einfluß im Judentum; sie führten das erste Wort in den Synagogen, erteilten Unterricht in ihren Schulen und wirkten vor allem durch ihre vorbildliche Beobachtung der Gesetzesregeln als Erzieher des Volkes zu einer streng gesetzlichen Frömmigkeit.

Die gesetzliche Lehrtradition umfaßte Regeln für Kultus und Ritus, Landbau und Ehe-, Straf- und Zivilrecht. Daneben wurden auch die allgemeinen Übungen der Frömmigkeit immer genauer geregelt. Zweimal täglich, morgens und abends, betete der Fromme das „Schemá" Dt 6, 4–9; 11, 13–21; Num 15, 37–41 (vgl. Jos., ant. IV 212); beim Gebet bediente man sich der Gebetsriemen (tefillīn, φυλακτήρια)[8]). Neben das Gebet traten als weitere Leistungen der Frömmigkeit Fasten und Almosen, die beide hochgeschätzt wurden. Dennoch liegt eine eigentlich asketische Stimmung, wie sie in den Apokalypsen, in der Mystik Philos oder in häretischen Kreisen vielfach hervortritt, der Orthodoxie gänzlich fern; weder die Ehelosigkeit noch der Verzicht auf irdischen Besitz wird von dem offiziellen Schriftgelehrtentum hochgeschätzt oder als gute Leistung Gott gegenüber angesehen. Vielmehr betont man mit Nachdruck die Pflicht des Menschen zur Ehe[9]), und irdische Güter haben die angesehenen Rabbinen der mischnischen Zeit nicht verschmäht[10]). Ihr ethisches Lebensideal besteht in einer maßhaltenden, gütigen und freundlichen Humanität.

Die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur erkennt die rabbinische Theologie an. Aber der „böse Trieb", von dem sie redet, gilt ihr nicht als mit der Leiblichkeit des Menschen verbunden; auch hebt derselbe die Willensfreiheit, welche ja Voraussetzung der Gesetzesfrömmigkeit ist, nicht auf. Die Frage der Willensfreiheit ist in rabbinischen Kreisen mit Rücksicht auf den eschatologischen Prädestinationsgedanken eifrig diskutiert worden[11]),

und die orthodoxe Meinung hat am Ende beide Gedanken nebeneinander behauptet, wie dies Josephus schon als pharisäische Ansicht beschreibt (Jos. bell. II 162f., ant. XIII 172) und wie es Akiba (Pirkē ʾĀbōt III 5) in dem Satze formuliert: „Alles ist (von Gott im voraus) erschaut, aber die Freiheit ist (dem Menschen) gegeben".

Die Einheit Gottes ist im orthodoxen Judentum natürlich unbestrittener Glaubenssatz. Gott ist der allmächtige Schöpfer und Herr aller Dinge, dessen Erhabenheit stark empfunden wird, der aber zugleich in barmherziger Milde für seine Geschöpfe sorgt. In besonderem Maße kann sich der jüdische Fromme seiner trösten; denn der Gott der Welt ist der Gott der Väter Israels, der Gott der heiligen Geschichte, der Vater Israels und der einzelnen Frommen. „Auf wen sollen wir uns verlassen? Auf unsern Vater im Himmel!" (m. Sōṭā IX 15)[12]). Trotz dieser echt religiösen Stimmung, die immer wieder durchbricht, ist doch die Frömmigkeit stark vom Vergeltungsgedanken beherrscht, wodurch das Verhältnis des Einzelnen zur Gottheit an persönlicher Innigkeit einbüßt. Die orthodoxe Frömmigkeit steht stark unter dem Eindruck der Distanz von Gottheit und Mensch. In himmlischer Ferne thront der Erhabene, der Höchste, der Gott von Himmel und Erde, der König und Hochgebenedeite — man wählt gern solche Bezeichnungen Gottes; seinen Namen Jahve auszusprechen[13]), hütet sich fromme Scheu; statt dessen wählt man lieber allerlei Äquivalente: „der Name", „der Himmel", „die Höhe", „der Ort", „die Wohnung" u. dgl.[14]).

Auch theoretisch hält man dieses Distanzverhältnis inne durch die immer lebhaftere Zurückweisung aller Spekulationen über das Wesen der Gottheit (Theologie) und der Welt (Kosmologie). Diese Art von Spekulationen hatten, wie früher gezeigt wurde, seit Beginn der hellenistischen Zeit Eingang gefunden im Zusammenhang mit der erwachenden Mystik und Apokalyptik, deren Heroen in visionärer Entzückung die „Geheimnisse" des Jenseits schauten. Solange der jüdische Staat bestand, hatte diese mystische Gnosis in weiten Kreisen der Judenschaft geblüht, und selbst auf dem ihm nicht günstigen Boden des älteren Pharisäismus fehlte sie nicht ganz[15]). Erst die sich verfestigende Orthodoxie aber hat sie mit Bewußtsein als Fremdkörper ausgeschieden. Für die talmudische Tradition verbindet sich die Erinnerung an solche gnostischen Neigungen des älteren Rabbinentums mit den Namen des Jochanan ben Zakkai und seiner Schüler Eleazar ben Arach und Josua ben Chananja (b. Sukkā 28a; b. Ḥagīgā 13a. 14b); einmal heißt es, die „Weisheit" sei seit Jochanan ben Zakkai verschwunden (m. Sōṭā IX 15; ʾĀbōt III 23; jer. Taʿanīt II), ein andermal, daß die Geheimlehre von Jochanan über Josua ben Chananja und über Akiba bis zu Chananja ben Chakinai gelangt sei (tos. Ḥagīgā II 2). Schließlich erzählte man von Akiba und mehreren seiner Zeitgenossen, daß sie „ins Paradies eingetreten" seien, d. h. visionär die Geheimnisse des Jenseits geschaut hätten; aber — so meinte man — nur Akiba kam ohne Schaden davon; Elischa ben Abuja wurde abtrünnig, Ben Azai und Ben Zoma wurde irre (b. Ḥagīgā 14b). Was einst als ein Stück besonderer Weis-

heit und Frömmigkeit gegolten hatte, davor warnte man jetzt als vor etwas Gefährlichem. Öffentlich durfte man solche Lehren nicht mehr vortragen (b. Pesāḥīm 50a; jer. Jōmā 3, 7), und selbst im engeren Gelehrtenkreise vermied man eingehendere Beschäftigung damit. Zu Anfang des 3. Jhrh.s berichtet Origenes, daß selbst diejenigen Abschnitte im Kanon, die jene theologischen (Hes 1) und kosmologischen (Gen 1) Themata behandelten, den Rabbinen so geheimnisvoll und schwierig erschienen, daß sie sie im Unterricht erst zu allerletzt behandelten; ja das Hohelied, welches allegorisch auf das mystische Verhältnis Gottes zu Israel gedeutet wurde, durfte einem Unerwachsenen nicht einmal in die Hand gegeben werden (Orig. prol. in Cant. cant., de la Rue III 26; vgl. Hieronymus ad Paulin., Vall. I 279).

In der Linie dieser Entwicklung liegt es, daß die geheimen („apokryphen") Bücher der Apokalyptiker im orthodoxen Judentum nicht anerkannt worden sind; „die Apokalypsen und die Bücher der Ketzer verunreinigen die Hände nicht; die Bücher des Ben Sira und nach Esra geschriebene Bücher verunreinigen die Hände nicht" (tos. Jādajim II 13 Zuckerm. 683). Dem entspricht endlich auch der Tatbestand der älteren rabbinischen (tannaïtischen) Überlieferung: die von den Apokalyptikern mit Vorliebe behandelten Stoffe der Engel- und Dämonenlehre treten hier in ganz auffälliger Weise zurück; vor allem verschwinden die Engelnamen[16]) ebenso wie die Gestalt des Satans für die nächste Folgezeit fast ganz aus dem Kreise des orthodoxen Interesses.

Die Eschatologie des orthodoxen Rabbinentums ist, wie die apokalyptische Eschatologie, durch zwei inkongruente Gedankenreihen, eine diesseitig-nationale und eine kosmisch-individualistische, bestimmt. Die Gedanken der ersteren gruppieren sich um die Hoffnung auf den Messias, den Sohn Davids[17]), und seine Königsherrschaft im Lande Israel; es sind das im wesentlichen Gedanken der alten jüdischen Prophetie: Drangsal und Entartung vor der Ankunft des Messias[18]), Elia als Vorläufer[19]), Besiegung der Völker durch den Messias[20]), Vernichtung von Gog und Magog[21]), Sammlung der Zerstreuten[22]), Neubau Jerusalems[23]) und Wiederherstellung des Tempelkults[24]), Huldigung der Völker[25]), wunderbare Fruchtbarkeit im Lande[26]), Friede auch in der Tierwelt[27]), jede Art äußeren Glücks[28]). Auch die Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten gehört in diese Gedankenreihe. Für die Volksfrömmigkeit bleibt diese „messianische" Hoffnung der wesentliche und wirklich lebendige Inhalt der Eschatologie[29]), und der Zustand der messianischen Zeit erscheint hier als ein endgültiger: so in dem um 100 n. Chr. formulierten „Achtzehngebet", dessen Eschatologie nur Gedanken dieser Art ausspricht; nach Bitte 14 soll Jerusalem neu gebaut werden zum „ewigen Bau", und nach Ev. Joh 12, 34 ist es jüdische Ansicht, daß der Messias ewig bleibe.

Neben dieser Gedankenreihe steht als zweite die kosmisch-individualistische, beherrscht von dem Gegensatz der zwei Welten (genauer „Weltzeiten"): dieser Welt und der zukünftigen Welt. Auch die Rabbinen betonen, wie die Apokalyptiker, oft und mit Nachdruck den Gegensatz beider; im Vorder-

grunde steht dabei die Hoffnung auf den Lohn für treue Gesetzeserfüllung[30]), zugleich der Gedanke an eine Entschädigung für Heimsuchungen und Entbehrungen in dieser Welt[31]). Zwischen beiden Weltzeiten steht das Gericht[32]); alle Werke der Menschen werden im Himmel aufgeschrieben[33]) und im Gericht genau gegeneinander abgewogen[34]). Der Lohn der Frommen ist das ewige Leben[35]), das Leben der zukünftigen Welt[36]), ihr Aufenthalt das himmlische Paradies (gan ʿedän)[37]); diesem steht die im tiefen Abgrund gedachte Hölle (gē hinnōm) gegenüber, in deren Feuer die Gottlosen brennen und vernichtet werden[38]). Diese Vorstellungen von Paradies und Hölle gehören eigentlich einer kosmisch-individualistischen Eschatologie an, die indes im älteren Rabbinentum noch stark zurücktritt[39]) hinter der irdisch-nationalen, mit der nun die Begriffe von den zwei Weltzeiten und von Paradies und Hölle notdürftig kombiniert werden. Es folgen dann hintereinander diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt[40]); die messianische Zeit ist bei dieser Kombination von begrenzter Dauer[41]), und es gibt dann zwei Auferstehungen, zuerst die der frommen Juden im Lande Israels zur Teilnahme am messianischen Reiche[42]) und später die allgemeine Auferstehung zum Gerichte[43]). Doch fehlt eine eigentlich systematische Zusammenarbeitung dieser zwei Vorstellungsreihen und für die lebendige Frömmigkeit fallen deshalb beide hintereinander geschauten Zeiten der Zukunft in der Regel ineinander[44]).

---

1 Darin sind die verschiedensten Vertreter der Orthodoxie einig, ein Hillel (Pirḳē ʾĀbōt II 8) und ein Josephus (contr. Ap. II 38), und noch für Paulus, den einstigen Pharisäer, besteht das Grundproblem der Religion in der Frage: Gesetz oder nicht Gesetz. | **2** Als ein Heide einst dem Jochanan ben Zakkai erklärt, der Reinigungsritus mit dem aus der Asche der roten Kuh hergestellten Wasser sei doch eigentlich nichts anderes als Zauberei, belehrt der zuerst etwas in Verlegenheit gesetzte Rabbi seine Schüler höchst charakteristisch: „Bei eurem Leben, weder macht der Tote unrein, noch das Wasser rein, sondern der Heilige Gebenedeite hat gesagt: ein Gesetz habe ich festgestellt, eine Entscheidung getroffen; du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, da geschrieben steht: dies ist die Satzung des Gesetzes!" Jochanan denkt völlig aufgeklärt und vermag den Ritus nur noch rein autoritär zu begründen (vgl. Sir 32, 7). | **3** Daß die Beobachtung des Gesetzes in römischer Zeit überhaupt peinlicher geworden ist als vorher, spiegelt sich z. B. darin, daß die Juden seit Cäsar vom Militärdienst befreit werden. | **4** Hillel: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füge keinem andern zu". Akiba: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" | **5** Jochanan ben Zakkai (Pirḳē ʾĀbōt II 9a): „Der Inbegriff des Begehrenswerten ist ein gutes Herz". Die Rabbinen in Jabne (b. Berāḳōt 17a): „Ob einer viel oder wenig leistet, — wenn nur sein Herz zum Himmel gerichtet ist". | **6** Die kunstgerechte Exegese entsteht. Auf Hillel werden die sieben exegetischen Regeln zurückgeführt, die dann Ismael noch um sechs weitere vermehrte; darunter vor allem der bekannte Schluß a minori ad maius (ḳal wāḥomär) z. B. m. Sanh. VI 5 (vgl. Luk 11, 13 u. a.). Diese orthodoxe Exegese fühlt sich grundsätzlich an den Wortlaut der Schrift gebunden, aber sie kommt, wie die alte kirchliche Exegese, infolge der meist am Einzelnen haftenden und die entlegensten Stellen willkürlich kombinierenden „Lokalmethode" zu keinem historischen Verständnis der Schrift. Die Willkür in der Ausdeutung jedes Buchstabens und Zeichens wird noch erhöht durch allerlei immer beliebter werdende Exegetenkunststücke, wie „Gematria", d. i. Berechnung des Zahlenwertes eines Wortes (schon biblisch, z. B. Gen 14, 14: 318 = אליעזר; Hes 4, 5: 390 = ימי מצר; vgl. Ap. Joh 13, 18) oder „Atbasch", d. i. Vertauschung der Buchstaben (Jer 25, 26; 51, 41: בבל = ששך; vgl. Himmelf. Mos 9, 1). Dagegen tritt die allegorische Exegese,

wie sie bei Philo u. a. herrscht, bei den palästinischen Gelehrten zurück, obschon sie auch bei ihnen nicht ganz fehlt, wie z. B. die allegorische Deutung des Hohenliedes durch Akiba zeigt. — Auch auf die letzte Gestaltung des kanonischen Textes hat schriftgelehrte Exegese noch Einfluß ausgeübt. | **7** Die Gesetzestradition heißt mišnā (wörtlich: „Wiederholung"; tradieren = hebr. šānā, aram. tenā; daher heißen die Rabbinen der älteren Zeit Tanna'īm). Es bildet sich die Vorstellung einer Kette der mündlichen Tradition von Mose bis zu den Schriftgelehrten (Pirḳē 'Ābōt I–II). Innerhalb dieser Tradition unterschied man die halākā (den „Wandel"), d. h. die Überlieferung der Regeln für das gesetzliche Handeln, und die 'aggādā („die Erzählung"), d. h. den μῦθος (Erzählungen über Gott, Engel, Schöpfung und Ende der Welt, sowie Legenden aus der religiösen Geschichte); die Aggada entspricht also etwa dem, was auf christlichem Boden den Inhalt der Dogmatik bildet; jedoch kennt das Judentum keine in Symbolen fixierten „Dogmen"; auch steht in der jüdischen Frömmigkeit der praktische Faktor (Gesetzesbefolgung, Halacha), in der auf hellenistischem Boden sich entwickelnden alten Kirche der theoretische Faktor (Dogma) im Vordergrunde. | **8** Andere Merkzeichen, die an die Gebote Gottes erinnern sollten, waren die Gewandquasten (sīṣīt) und die am rechten Türpfosten (mezūzā) befestigten Kästchen mit einer Pergamentrolle, auf der Dt 6, 4–9; 11, 13–21 geschrieben stand, — beides ursprünglich Zauberamulette (vgl. schon Arist 158 f.). | **9** Nach Hillel soll der Jude für einen Sohn und eine Tochter, nach Schammai soll er für zwei Söhne sorgen. Nach Eliezer ben Hyrkanos ist der Eheloſe ein Blutvergießer, und nach Josua ben Chalafta soll man selbst im Alter noch heiraten; nach Akiba ist die Ehe ein Verdienst und ein Genuß; nach Meir darf man eine Torarolle nur zu zwei Zwecken verkaufen: um Tora zu lernen und um ein Weib zu nehmen; Ehelosigkeit nach dem 20. Jahre erregt den Zorn Gottes. Ben Azai, der die Ehe verherrlichte, blieb ehelos, weil er — wie es heißt — die Tora über alles liebte. Von asketischer Stimmung der Ehe gegenüber weiß das offizielle Judentum schlechterdings nichts (Stellen, wie Judit 16, 23; Ps Sal 16, 7 f.; Sap 3, 13 f.; IV Mkk 18, 7 f. gehören hier eben so wenig hin wie Pirḳē 'Ābōt I 5; II 7). Mit der Ehescheidung haben es die Rabbinen, wie überhaupt die Orientalen, nicht schwer genommen; manchen gilt schon eine schlecht gekochte Speise oder die Bekanntschaft mit einer andern schönen Frau als erlaubter Scheidungsgrund. | **10** Die meisten Rabbinen der älteren Zeit waren vermögende Geschäftsleute. | **11** Eliezer ben Hyrkanos verteidigte die Willensfreiheit gegen den noch prädestinatianisch urteilenden Josua ben Chalafta. Nach b. Sanh. 97 b hängt das Kommen des Endes nicht an einem bestimmten Termin, sondern an der Buße Israels, und Simon ben Jochai erklärte: Wollte Israel nur zwei Sabbate vorschriftsmäßig halten, so käme seine Erlösung sofort. | **12** Als Vater der Einzelnen wird Gott schon z. B. III Mkk 5, 7; 6, 8; 7, 6 bezeichnet. Daneben wird der Vatername gerade unter hellenistischem Einfluß öfters auf den Allvater der Welt bezogen (Sap 14, 3; III Mkk 2, 21; vgl. παγγενέτωρ Sib. III 550, V 328). | **13** Vgl. Lev 24, 16 LXX. Schon vor 70 fand der Name Jahve nur noch im Kultus feierliche liturgische Verwendung (vgl. § 79 Anm. 1). | **14** Diese Vermeidung des Gottesnamens und seine Ersetzung durch Äquivalente beginnt schon vielfach in der späteren kanonischen Literatur. | **15** Vgl. Hyrkan I (Jos. bell. I 68 f. = ant. XIII 299 f.; ant. XIII 282 f.; tos. Sōṭā 13; jer. Sōṭā IX 13; b. Sōṭā 33 a šīr naššīrīm r. VIII 7); Josephus (bell. III 351–354). Auch auf Paulus, als einstigen Pharisäer hat man verwiesen, doch kann er, den wir nur als Christen auf hellenistischem Boden kennen, nicht als Zeuge echt pharisäischer Anschauung betrachtet werden. | **16** An eine Leugnung der Existenz dieser Geister ist selbstverständlich nicht zu denken; gelegentlich werden in vortalmudischer Zeit Gabriel und Michael erwähnt, auch einmal zwei gefallene Engel 'Aza und 'Aziel. Ferner spielt der Dämonenglaube in der exorzistischen Praxis der Rabbinen eine gewisse Rolle (z. B. Jos. ant. XVIII 46 ff.). | **17** Der Messias gilt als bloßer Mensch, auch wo er, ebenso wie das Volk Israel, als „Erstgeborener Gottes" bezeichnet wird (Exod. r. c. 19) oder wo es heißt, daß sein Name seit Ewigkeit genannt sei (Tg. Jon. zu Sach 4, 7). | **18** Gamliel II. (Däraḳ 'äraṣ zūṭā c. 10), Simon ben Jochai (b. Sanh. 97 a Bar.), Eleazar b. Schammua (b. Sanh. 98 b), Bar Kappara (b. Sabbāt 118 a) u. a., vgl. m. Sōṭā IX 15 (nicht zur echten Mischna gehörig). | **19** Jochanan ben Zakkai und

Simon ben Jochai (m. ʿĒdūjōt VIII 7). Pseudo-Jon. zu Ex 40, 10; Dt 30, 4. — Später erscheint als Vorläufer des davidischen Messias auch ein Messias aus dem Stamme Joseph (Dosa: b. Sukkā 52a). | **20** Tg. Jon. zu Jes 10, 27; Pseudo-Jon. zu Gen 49, 11. Josua ben Chalafta erklärt das Völkergericht als ein allgemeines Sterben (tos. Taʿanīt 3, 1). | **21** Eliezer ben Hyrkanos (Mekīltā zu Ex 16, 25), Akiba (ʿĒdūjōt II 10), Bar Kappara (m. Sanh. III 118a), Pseudo-Jon. zu Num 11, 26–29; 24, 17; Ex 40, 11. | **22** Achtzehngebet 10; durch den Messias (Tg. Jon. zu Jer 33, 13; Pseudo-Jon. zu Num 24, 7); auch durch den Elias (Pseudo-Jon. zu Ex 40, 10; Dt 30, 4. | **23** Achtzehngebet 14. 17; Eleazar von Modeʿin (Mekīltā zu Ex 16, 25), Akiba (midr. Pesāḥīm 10, 6). | **24** Achtzehngebet 17; nach Eliezer ben Hyrkanos klagt Gott in jeder Nachtwache um die Zerstörung des Tempels (b. Berākōt 3a). | **25** Josua ben Chalafta (b. Pesāḥīm 118b; Ägypten und Kusch werden angenommen, Edom=Rom nicht); derselbe (b. ʿAbōdā zārā 3b: Bekehrung der Völker). Eliezer ben Hyrkanos (Mekīltā zu Ex 17, 16: alle Völker drängen sich zum Judentum). Anders Jose der Galiläer (b. ʿAbōdā zārā 3b Bar.: keine Aufnahme von Proselyten in den Tagen des Messias). | **26** Gamliel II. (b. Šabb. 30b), Juda ben Ilai (jer. Šeqālīm 50a; Taʿanīt 64a); Pseudo-Jon. zu Dt 32, 11. | **27** Tg. Jon. zu Jes 11, 6; vgl. Meir (Koh. r. zu 1, 11). | **28** Z. B. essen die Israeliten mit Wonne von dem Stier, der ihnen von Anfang an bereitet ist (Pseudo-Jon. zu Num 11, 26f.). | **29** Gelegentlich wird der Gedanke erwogen, daß der Messias bereits geboren, aber noch unbekannt sei (Tg. Jon. zu Mich 4, 8; vgl. Justin. dial. 8). Akiba erkannte Barkochba als Messias an (Jul. Africanus bei Euseb. h. e. I 7, 14). | **30** Z. B. Eleazar ben Sadok (ʿĒkā r. zu 1, 5), Nechunja ben Hakkana (jer. Berākōt 7d), Eleazar aus Modeʿin (Pirqē ʾĀbōt III 11) u. a. Nach Jakob (Pirqē ʾĀbōt IV 16) ist diese Welt das Vorzimmer, die zukünftige der Speisesaal. | **31** Z. B. Eleazar ben Sadok (b. Qiddūšīn 40b), Jehuda I. der Patriarch (ʾĀbōt derabbī Nātān 28). | **32** Diesem sieht man mit Furcht und Verantwortungsgefühl entgegen (Eleazar ben Azarja Gen. r. cap. 93). — Viel debattiert wird darüber, wer keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat (m. Sanh. X u. a.). | **33** Jehuda I. der Patriarch (Pirqē ʾĀbōt II 1): [bedenke, daß] alle deine Taten in das Buch geschrieben werden. Bar Kappara (Gen r. cap. 24) spricht vom Verzeichnis der zum ewigen Leben Bestimmten. Elischa ben Abuja (b. Ḥagīgā 15a) sah, wie der Metatron die Verdienste Israels aufzeichnete. | **34** Akiba (Pirqē ʾĀbōt III 16): mit Güte wird die Welt gerichtet, jedoch alles geschieht nach der Menge der Werke. Die Schammaiten unterschieden neben den zum ewigen Leben und zur ewigen Schmach (Dan 12, 2) Bestimmten als dritte Klasse diejenigen, bei denen sich gute und schlechte Werke die Wage halten und die deshalb ins Fegefeuer kommen, um gereinigt zu werden, während die Hilleliten die letzteren begnadigt werden ließen (tos. Sanh. XIII; b. Rōš haššānā 16b Bar.). | **35** Z. B. Hilleliten und Schammaiten (tos. Sanh. XIII; b. Rōš haššānā 16b Bar.), Simon ben Jochai (Sifrē zu Dt 11, 21), vgl. Eliezer ben Hyrkanos (b. Bēṣā 15b): sie verlassen das ewige Leben und befassen sich mit dem Leben der Stunde; Eleazar ben Azarja (tos. Sōṭā VII 11; b. Ḥagīgā 3b): der Weg des Lebens — der Weg des Todes. | **36** Z. B. Hillel (Pirqē ʾĀbōt II 8), Simon ben Eleazar (ʾĀbōt derabbī Nātān 29). — In der zukünftigen Welt gibt es nach Jehuda I. weder Essen noch Trinken, weder Fortpflanzung noch Vermehrung, weder Handel noch Wandel, weder Neid noch Haß noch Streit, sondern die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und erfreuen sich am Glanze der šekīnā, d. i. Gottes (b. Berākōt 17a). | **37** „Zukünftige Welt" und „Paradies" sind vielfach Wechselbegriffe. Nechunja ben Hakkana (jer. Berākōt 7d): ich bemühe mich, das Paradies zu erben; sie (die in Theater und Zirkus sitzen) bemühen sich um den Abgrund des Verderbens. Jehuda ben Tema (Pirqē ʾĀbōt V 20): der Freche kommt in die Hölle, der Schamhafte ins Paradies. Jehuda ben Ilai (Šīr r. zu 6, 8 über das Leben der Paradiesbewohner); Simon ben Jochai (Sifrē zu Dt 1, 10; 11, 21: siebenfacher Freudenglanz im Antlitz der Frommen). — Dies Paradies wird im Himmel gedacht: nach Meir (ʾĀbōt derabbī Nātān 37) befinden sich die Seelen der Frommen in dem obersten der sieben Himmel. Verschiedene Rangklassen der Seligen im Himmel nimmt Jochanan ben Zakkai an (tos. Ḥagīgā II 1; jer. Ḥag. 77a; b. Ḥag. 14b), ebenso Jehuda I. der Patriarch verschiedene Rangstufen in

der kommenden Welt (Sifrē zu Dt 11, 21). | **38** Z. B. Nechunja ben Hakkana (jer. Berāḵōt 7d: der Abgrund des Verderbens), Eleazar ben Sadok (b. Ḳiddūšin 40b: die unterste Stufe erben). Nach Akiba (m. ʿEdūjōt II 10) dauert das Feuer der Hölle 12 Monate. | **39** In b. Berāḵōt 28b wird Jochanan ben Zakkai ein Wort zugeschrieben, nach welchem die Seele gleich nach dem Tode (von Engeln geleitet) entweder ins Paradies oder in die Hölle kommt. | **40** Z. B. Jehuda ben Ilai (tos. ʿArāḵīn II 7; b. ʿArāḵīn 13b u. a.): Der Kinnor hat jetzt sieben Saiten, in den Tagen des Messias acht Saiten, in der zukünftigen Welt zehn Saiten. Jehuda I. der Patriarch (b. Zebāḥīm 118b): Dt 33, 12 = „er beschirmt ihn" in dieser Welt, „den ganzen Tag" in den Tagen des Messias und „zwischen seinen Schultern ruht er" in der zukünftigen Welt. Jochanan (b. Sanh. 99a): „Alle Propheten haben nur auf die Tage des Messias geweissagt, aber von der zukünftigen Welt gilt: kein Auge hat es, o Gott, gesehen außer Dir". | **41** Verschiedene Ansichten darüber bei Eliezer ben Hyrkanos, Eleazar ben Azarja, Jose dem Galiläer, Jehuda I. dem Patriarchen, Dosa u. a. | **42** Bar Kappara (jer. Kil'ajim 32c.; Gen. r. c. 74). | **43** Eleazar Hakkappar (Pirḳē ʾĀbōt IV 22), vgl. m. Sanh. X 3 (Auferstehung „in der Gemeinde der Gottlosen"). | **44** Z. B. Eleazar von Modeʿin nennt als die sechs Gaben der Zukunft: das heilige Land, die zukünftige Welt, die neue Welt, das davidische Königtum, das Priestertum, das Levitentum (Meḵiltā zu Ex 16, 25).

§ 103. Das Judentum Palästinas nach dem hadrianischen Kriege

Die große innere Umwälzung, die der Untergang des Staates nach sich ziehen mußte, vollzog sich nicht mit einem Schlage. Die Zeit zwischen dem vespasianischen und dem hadrianischen Kriege trägt noch alle Merkmale des Übergangsstadiums: man rechnete noch nicht damit, daß die neuen Zustände endgültige sein sollten, man konnte und wollte die Hoffnung auf eine Wiederherstellung der alten Zustände noch nicht aufgeben. Erst der Ausgang des hadrianischen Krieges hat die Judenschaft gezwungen, auf ihre politischen Hoffnungen ganz zu verzichten oder, was dasselbe hieß, in die Ferne zu vertagen und dem Willen Gottes zu überlassen. Jetzt galt es, sich mit beiden Füßen auf den Boden der neuen Verhältnisse zu stellen, und das hat die neue Generation mit bewundernswerter Klarheit und Energie getan. Voraussetzung dafür war freilich, daß der römische Staat seine aggressive Haltung aufgab. Das geschah, als Antoninus Pius nach einem letzten Aufstandsversuche der Juden die Kinderbeschneidung wieder gestattete (Modestinus, Digest. XLVIII 8, 11 pr.) und damit dem Judentum, wie es nun einmal war, die Lebensbedingung zurückgab.

Die Verhältnisse hatten sich freilich von Grund aus geändert. Das Zuströmen der Massen zur jüdischen Gottesverehrung hatte aufgehört; die Kirche war die erfolgreiche Nebenbuhlerin der Synagoge geworden. Das Judentum, jetzt mehr und mehr auf die ihm durch sein Volkstum gewiesenen Grenzen eingeschränkt, hatte die ihm fremdartigen synkretistischen Elemente nach Möglichkeit ausgestoßen, und indem es sich auf sein genuines Wesen besann, entwickelte es jetzt in vollem Maße jene gegen die Umwelt sich abschließende, kraftvolle und zähe Eigenart, die ihm seinen Fortbestand als Rasse und Religion durch die Jahrhunderte gesichert hat.

Die eigentlichen Väter dieses neuen Judentums waren die Gesetzesgelehrten des 2. Jhrh.s. Durch Fixierung des bestehenden Gewohnheits-

rechtes und durch Exegese und Weiterausgestaltung der im Pentateuch enthaltenen Gesetze schufen sie eine immer genauere und subtilere Kasuistik der Rechts- und Lebenspraxis. Der Ertrag ihrer Arbeit ist kodifiziert in der um 200 abgeschlossenen Mischna. Diese beruht bereits auf schriftlichen Vorlagen; wir erfahren von älteren Mischnaaufzeichnungen Akibas und Meirs. Die in der Mischna zitierten Autoritäten sind zum allergrößten Teil Gelehrte des 2. Jhrh.s, vor allem Gamliel II. und sein Sohn Simon, Josua ben Chananja, Eliezer ben Hyrkanos, Akiba, Simon ben Jochai, Meir, Josua ben Chalafta und ganz besonders Juda ben Ilai; schon seltener werden Gelehrte des ausgehenden 1. Jhrh.s, Jochanan ben Zakkai und seine Zeitgenossen, zitiert, und was an Erinnerungen an die Zeit vor 70 geboten wird, ist verschwindend wenig. Daraus ergibt sich, daß schon die Mischna nur noch geringe und wenig zuverlässige Überlieferung über die Zeit des bestehenden Tempels besessen hat, und das, was sie bietet, nicht ohne weiteres für die ältere Zeit (z. B. die Zeit Jesu) als maßgebend angesehen werden darf. Was schon von der Mischna gilt, gilt um so mehr von späteren rabbinischen Werken. Neben der Mischna, die nach der Tradition durch den Patriarchen Juda I. redigiert worden sein soll, entstand etwas später eine zweite analoge, aber viel kürzere Sammlung, deren Redaktoren noch vormischnische Quellen benutzen konnten, die sog. Tosefta (Ergänzung). Die weitere Diskussion der Gelehrten auf Grund der Mischna ist in den beiden Talmuden, dem sog. „jerusalemischen" oder richtiger palästinischen (aus dem 4. Jhrh.) und dem babylonischen (aus dem 6. Jhrh.) niedergelegt worden.

Seit das Synedrium von Jerusalem nicht mehr bestand, fehlte der Judenschaft eine Zentralbehörde. Der Gerichtshof von Jabne unter Jochanan ben Zakkai und Gamliel II. gilt der Tradition als legitimer Nachfolger der alten Oberbehörde, doch ist er schwerlich als solche von den Römern anerkannt gewesen. Erst nach dem hadrianischen Kriege, als Judäa mehr und mehr von Juden entvölkert und Galiläa der Mittelpunkt der palästinischen Judenschaft und seines Gelehrtentums geworden war, hat sich hier allmählich eine von der römischen Regierung anerkannte neue Zentralbehörde gebildet, deren Sitz zuerst in Sepphoris, dann in Tiberias war und deren Vorsitzender als Ethnarch oder Patriarch (hebr. nāsī = Fürst) bezeichnet wurde. Diese monarchische Stellung scheint erst Juda I. (um 160 bis 200) erlangt zu haben, und in seiner Familie blieb das Amt, bis es im 5. Jhrh. unterging. In dieser Zeit war der Patriarch von Tiberias der höchste geistliche Würdenträger in der Judenschaft; er traf die obersten religiösen Entscheidungen, übte zeitweilig selbst in Kriminalsachen eine sehr weitgehende Jurisdiktion, regelte den Kalender und empfing die aus der Diaspora einfließenden Abgaben. Noch einmal leuchtete damals die Sonne der Gunst dem Judentum Palästinas, als zu Beginn des 3. Jhrh.s Herrscher semitischen Blutes auf dem römischen Kaiserthrone saßen und ihrem syrischen Mutterlande ihre Fürsorge zuwandten, als ein Alexander Severus in seinem Lararium neben Orpheus und Apollonius von Tyana die Statuen Abrahams und Christi aufstellte. Als vornehmer Herr hielt damals der jüdische

Patriarch Hof; griechische Sprache und römische Mode blieben auch den Rabbinen Palästinas nicht fremd; man erleichterte den Umgang mit der heidnischen Welt und suchte die Gesetzesregeln in manchen Punkten zu mildern. Noch heute erinnern die galiläischen Synagogenruinen mit ihren hellenistischen Kunstformen an jene Zeit.

Die Geschichte des Patriarchats von Tiberias ist die letzte Nachblüte in der selbständigen Entwicklung des palästinischen Judentums gewesen. Als Theodosius II. 425 das Patriarchat aufhob, war dessen Bedeutung schon gesunken und die rabbinische Gelehrsamkeit längst im Rückgang. Das babylonische Judentum war die Erbin der Tradition geworden, sein Talmud wurde maßgebende Autorität der orthodoxen Judenschaft. Palästina wurde das Land der heiligen Erinnerung und das Land der Sehnsucht, nach dem die Pilger wallfahrten, an dessen geweihten Stätten die Frommen weinten und klagten und dessen Wiederbesitz ein süßer Traum der Hoffnung blieb.

Register

(Die großen Zahlen bezeichnen die Paragraphen, die kleinen die Anmerkungen.)

Aaron, Aaroniden 25^{11}. 37^{8}. 65. 65$^{2. 7}$. 66^{4}. 75^{14}. 76
Abba als Titel 93^{7}
Abba Saul 100
Aberglaube 18. 88. 89
Abfall von Jahve 36^{6}. 41
Abgrund ſ. Hölle
Abhub (terūmā) 32
Abjatar 37^{11}
Abraham 14 Exk. $^{1. 3. 7. 8. 11.}$ 16. 21. 65. 65^{2}. 85^{14}. 87^{14}. 89. 92. 103
Abſcheu, Gefühl der 10^{2}
Abſonderung von den Nichtjuden 62. 64. 90^{4}. 100^{2}. vgl. 93^{28}
Achikar 74
Achtzehngebet 94^{2}. 100. 102. 102$^{22. 23. 24}$
Ackerbau 2. 3bc. 13. 24. 38. 84^{11}. 90^{36}. vgl. Vegetationskulte
Adam, vgl. Sündenfall, Urmenſch
Adambücher 84^{32}. 98$^{2. 4}$
Adel 3c. 12^{4}. 34^{16}.
— Jeruſalems wegeführt vgl. Babylon. Judenſchaft
Adiabene, Königshaus von 75^{1}. 87$^{15. 16}$
Adonai 22^{4}. 79$^{1. 3}$
Adonis 9^{16}. 22^{4}
Afrikaniſches 9^{5}.
Aggada 83^{8}. 93. 93^{29}. 102^{7}
Agrippa I. 86. 93. 95. 95$^{18.}$ 96
— II. 95^{18}
Ägypten, Ägyptiſches 51. 8$^{2. 10}$. 95. 14 Exk.^{1}. 17^{19}. 21. 28^{10}. 34$^{8. 13}$. 51. 51$^{1. 9. 11. 12}$. 67 68^{1} 69. 71$^{2. 26}$. 74. 74$^{13. 15}$. 79^{3}. 82. 82$^{5. 6}$. 83. 84^{1}. 85$^{8. 14. 15}$. 88. 91. 92. 92^{3}. 98^{2}; vgl. Alexandria, Elephantine, Seth
— Auszug aus 14 Exk.^{3}. 16. 16^{14}. 26. 26^{3}. 33^{8}. 60
— Iſrael in 21. 23
— Juden in 52. 55^{18}. 63. 74^{15}. 75. 85^{3}. 87. 87^{7}. 89. 97
Ahab 36. 38. 40^{3}
Ahas 42. 42^{4}
Ahnenſage, -kult, -gräber 3b. 12. 12$^{1. 6. 8}$. 14. 14^{12}. 14 Exk. 14 Exk.$^{5. 6. 8. 9. 10. 11}$. 18. 23. 25^{11}.
Ährenopfer 32
Ahura mazda (Ormazd) 70^{20}. 74. 74^{9}
ʿAkiba 97. 101^{3}. 102. 102$^{4. 9. 21. 29. 34. 38}$. 103
Alexander der Große 73
— Jannai 75. 76. 76^{13}. 84^{7}. 93^{10}
— Severus 103
Alexandra Salome 76. 93$^{10. 12}$
Alexandria, Juden in 75. 75$^{5. 21}$. 77^{13}. 87. 87^{10}. 91. 92. 96
Alexandriniſch-jüdiſche Wiſſenſchaft 75^{14}. 83^{6}. 92
Älia Capitolina 97.
Allegoreſe 82^{2}. 92. 92^{7}. 101^{3}. 102^{6}
Almoſen 78. 79^{20}. 102
ʾālōhīm 5^{25}. 28. 28$^{4. 8}$. 63^{7}. 65^{4}. 70. 79^{2}.
Alptraum 5
Altar 8^{4}. 24^{2}. 25^{5}. 33^{7}. 35
Älteſte 3c. 35. 57. 66. 66^{2}. 75; vgl. Synedrium
ʿAluka 70^{21}
ʿAmalekiter 23. 26
Amen 77 77^{11}.
ʿam hāʾāräṣ 93^{8}. 94
ʿAmmoniter 14 Exk.$^{7. 9}$. 22^{5}. 23. 23^{15}. 52
Amoriter 21. 22^{3}.
ʿAmos 44. 45
Amulett 2. 3b. 8. 8^{10}. 18. 30. 30$^{6. 10}$. 68. 102^{8}
Anāhita 74. 74^{9}
Ananos der Ältere 86^{6}
— der Jüngere 96
Anatbetʾel 63
ʿAnatjahu 82. 63^{7}
Anaximander 15^{5}.
Anaximenes 15^{5}.
Angrō manju (Ahriman) 70^{20}. 74. 84
Angſttraum 5. 5^{26}.
Animismus 4^{4}
Anſiedlungen, älteſte 2
Anthropogoniſche Sagen 9. 9$^{7. 8}$. 15. 15^{3}
Anthropomorphismen, Vermeidung von 70^{17}. 79^{8}
Antiochia 75^{2}. 77^{13}. 87. 87^{10}
Antiochos III. der Große 76
— IV. Epiphanes 73. 75$^{2. 23}$. 76
Antichriſt 74^{1}. 98
Antipas 86. 96^{8}
Antipatros 86
Antiſemitismus 52. 53. 60^{9}. 63. 64. 75. 75$^{22. 23}$. 76. 85^{11}. 87. 92. 92$^{1. 2. 6}$. 96
Antlitz Jahves 28. 28^{10}. 30. 30^{11}. 67. 82. 82^{1}
Antoninus Pius 103
Äon, dieſer und jener 84. 84^{6}. 89. 98. 102. 102$^{32. 37. 40. 44}$

Aphrodite Urania 49³
Apion 92
Apokalypse Abrahams 98. 101
— Baruchs (syr.) 98
— Baruchs (griech.) 98
— Johannis 98
Apokalyptik 83. 84. 90. 97. 101. 101⁶·⁷. 102
Apokryph 84⁵. 101¹. 102
Apollonios Molon 92
— von Tyana 90¹. 103
Apologetik 92
Apotheose 14¹⁸. 40⁴. 69¹³. 98²
Aquila 101. 101⁸.
Arabisches 3¹. ⁶. 5³. ⁸. ²⁵. 7¹⁰. 8²·³·⁸. 9⁵. 11²·⁴. 14¹². 17². 19¹. ²⁵. ²⁶. 30¹³ 31. 34. 34²·⁶. 38⁹. 51⁷
ʿarāḳ el-ʾemīr 73². 76²
Aramäer 14 Ezk.³. ⁹. 23. 23¹². ¹³. 27. 38
Aramäische Briefe im Esrabuche 64¹. 92⁵
— Sprache 52. 72⁴. 85. 94
Arbeit, gemeinsame, der Einzelnen, 3b. c. 13. 18
Arbeitsteilung 3a. b
Archelaos 86. 93. 95
Architektur 3b. c
Archonten 75
Arier 21
Aristeas, Aristeaslegende 85². 92. 92⁴
Aristobulos (Philosoph) 92. 92⁴
„Arme" als Bezeichnung der Frommen 67¹³. 99⁶
Armen, Schutz der 20
—, finanzielle Unterstützung der 90. 90³⁶
Armut der Judäer 52
Artapanos 79¹. 85¹⁴. ¹⁷. 101⁶
Artaxerxes I. 52. 52¹⁴. 62. 64⁴
— II. 64⁴. 74
— III. 52. 75¹
ʿAsa 37
ʾāšām s. Schuldopfer
Asche aufs Haupt streuen 64.⁵
ʾᵃšērā 8. 85.⁷. ⁸. 14 Ezk.⁷. 22. 22⁶. 25. 28. 29. 37. 42. 43. 71¹²
— (Göttin) 22⁶. 35⁵
ʾAšimbetʾel 63
ʿAštart 9³. 13⁸. 22. 22⁸
Asidäer 90²
Askalon 49³
Askese 11. 11¹⁴. 31. 84. 84¹⁰ 90. 90¹⁷. 91. 91³. 92. 102. 102⁹
Asmodi 70²¹
„Assur" = Babylonien (Persien) 52. 55¹⁶. ¹⁷. 71¹¹. 72¹²
Assyrer 42. 44—49
Assyrische Einflüsse auf Juda 42. 49
— Kolonisten in Samaria 52. 52¹¹. 75⁹
Assyrisches 57⁹
Astrologie, Astronomie 74. 83. 84. 84¹. ³, 85⁶. ⁸. ¹⁴. 88. 89. 90
Asyl, Asylrecht 3c. 35. 58
ʿAtalja 36. 37. 37²
Atargatis 11³ 22. 22¹³
Atem s. Hauchseele, -zauber
Atheismus 92
Ätiologisches 14. 47⁷. 49³
Attis 74. 87¹⁴; s. Atargatis
Audition s. Geisterstimmen
Auferstehung 60¹³. 69. 69¹⁴. 71²⁶. 74. 79¹¹. 80. 80⁶. 84²⁷. 90²⁵. 93. 93⁹. 95. 95⁴. 96. 96⁶. 98. 100. 101¹. 102. 102⁴³
Aufklärung, griechische 79¹². 88. 92
Aufstände gegen die Babylonier 51. 51⁴
— gegen die Perser 55; s. Megabyzos
— gegen die Seleukiden 76
— gegen Herodes 86. 95
— gegen die Römer 95. 96. 97
Auge als Seelenträger 5
Augen der Leiche zudrücken 6
Augusteisches Zeitalter 86. 87. 88. 92. 93
Augustus (Oktavian) 86. 88. 88¹. 95
Auslese (rēšit) 32
Aussatz 68³.
Ausstoßung als Strafe 20
Auswurf 5. 10³. 90. 90²⁸
Auszug s. Ägypten
ʿAzazel 9⁹. 70²¹. 84¹⁸
Azkara 77. 77⁷

Baal, Baale 13¹⁰. ¹⁵. 22. 28. 28⁵. ¹⁰. 29. 29⁶. 31¹. 36
Baalfeste, -kulte 24.30¹³. ¹⁴.33
baʿal ḥammān 22⁶
Baal vom Hermon 13¹⁵. 22⁷
— Peʿor 13¹⁵. 22⁷. 26⁵
— von Tyrus (Melkart) 22⁵ ⁷. 30¹³. 34¹³. 36. 37. 39. 41
„Babel" = Persien 52. 55¹⁶. ¹⁷. 56; vgl. „Assur" = Babylonien (Persien)
Babylonien, Babylonisches 2. 3¹². 6⁸. 7¹⁰. 9¹⁰. 14¹⁶. ¹⁷. 14 Ezk.¹. ². ³. 15¹. ². ⁴. ⁶. ⁷. 16². 17¹⁷. 19¹. ⁵. 21. 21². ³. 24. 24⁴. 33¹. 34¹. 42. 44. 45⁸. 51. 51². ³. ¹³. 53. 67. 70¹⁴. ¹⁸. ²². 71. 74. 74⁹. ¹⁴. ¹⁵. 84. 84⁴. ³². 85. 85¹⁵. 89. 90. 90¹
Babylonische Judenschaft 42. 51. 51¹. 52. 53. 55. 60. 62. 74. 75. 89
Badehaus 90³¹. 99
Bagoas (Bagohi) 62². 63
Balak 13¹⁵
Bann 11⁷. 32
Banus (Einsiedler) 99
Baptisten s. Täufersekten
Barak 14¹⁵
Bar Kappara 102¹⁸. ²¹. ³³. ⁴²
Barkochba 97. 102⁹
Baruch 50. 50². 98
Baruchbuch 98
Baruchapokalypsen s. Apokalypse
Bauernleben, -kultur 23. 28. 33. 44
Baum Allsamen 98²
— des Lebens 69¹³. 70²⁶. 84
Baumdämonen 5²⁵. 14 Ezk.⁶
Baumkult (heilige Bäume) 5. 5²¹. 7⁸. ⁹. 25⁹. 33⁷. 34. 63⁸
Bauopfer 11⁷. 32
Becherwahrsagung 7¹⁰. 34¹
Beelzebul 89. 89³
Beersheba 14 Ezk.⁸. ⁹. ¹¹. 25⁸. ⁹. 26. 28. 29³
Begeisterung s. Besessenheit
Begeisterungsmantik 34
Begräbnis 3b. 6. 30⁵
Bekehrung (Buße) 79. 79¹⁵
Belial 84¹⁸. ²⁴
Ben ʿAzai 102 102⁹
Benjamin 14 Ezk.⁹
Ben Zoma 102
Bergdämonen 9¹³

Berossos 74[11]
Berufungsvision 43[3]. 47. 47[4]. 51. 51[1. 5. 6]
Beschneidung 9[5]. 26. 30. 30[6]. 32[14]. 53. 65. 68. 68[2]. 75. 75[24]. 76. 78. 87. 87[15. 16]. 92. 97. 103
Beschwörung 3b. 7[6]. 10. 8[10]. 13. 13[7]. 19. 19[1]. 26. 30. 81. 89. 89[7]
Besessenheit 5. 5[25]
Besitz, Besitzlosigkeit 11[12]. 84. 84[11]. 102
Besprengung 10. 19
bēt'ēl 8. 8[4]
Betel 8[3]. 14 Ezk.[6. 8]. 24. 24[1. 2]. 28. 28[6]. 29. 29[1. 3. 6]. 34[10]. 36. 43. 43[4]. 45
Bethlehem 37
Betschemesch 8[3]. 14 Ezk.[8]
Bet-ter 97
Bezahlung der Seher u. dgl. 34. 34[3]
— des Unterrichts 93. 93[4]
Bildlose Gottesverehrung 74. 85. 86. 92. 93[20]. 96; s. Gottesbild, Götzendienst
Bildung 79[17]. 83[4]; vgl. ʿam hāʾāräṣ
Bileam 26[5]. 34
Binden als Zauber 7. 7[5]. 8[10].
Bittgebet 13. 19. 31. 67[13]
Blick, böser 5[12]. 7. 7[4]; s. Auge, Pupille
Blut als Seelenträger und Zaubermittel 3b. 5. 5[8]. 7. 7[4]. 11.
Blutsbrüderschaft 5[8]. 11[1]
Blutgenuß 3b. 5[8]. 6. 11. 11[4]
— Enthaltung vom 5[8]. 11[4]. 30
Blutrache 3c. 20
Blutschüttung, -sprengung, -streichung 5[8]. 8[4]. 9. 11. 11[2]. 19[13]. 26. 32. 32[3]. 33
Bocksdämonen (seʿīrīm) 9[9]. 13[9]. 25. 28. 42
Boethos, Boethier 86[5]. 93. 93[9. 37]
Bokim 14 Ezk.[6. 8]. 29[3]
Bote (Engel) Jahves 28. 28[9]. 11. 82. 82[1]
Brandopfer 32. 32[4. 5]. 63[8]; s. Verbrennung
Braut, Baden der 90
— des Gottes 82[6]
Brot als Opfer 19[9]; s. Opferkuchen
— als Sakrament 90[33]. 99[9]
Brüderpaar, feindliches 14[3]
Buch der Lebendigen 69[13]
Bücher, himmlische 84[4. 6]. 102. 102[33]
— der Ketzer 100. 101[7]. 102
Buddhismus 90[1]
Bund 11[1]. 55[20]. 65[2]. 68[2]. 79
— neuer 71[12].
Bundesbuch 37[11]. 57
Burgbau 3c
Bürgerkriege, römische 86. 88. 95
Bürgerrecht 75[2. 21]. 76. 87
Buße s. Bekehrung
Bußgebete, Bußfeier 19. 31. 56. 79

Caligula 86. 87[8]. 95. 96
Cäsar 86. 87
Ch s. auch ḫ
Chabiri 23
Chairemon 91[3]
Chaldäer 74. 84[4. 6. 32]. 85[14]. 88. 89. 90. 90[1]
Chammurapi 57[1]
Chananja, Prophet 51[3]
— b. Chakinai 102
Chaos, Chaosdrache 3c. 9[10]. 15. 15[2. 4]. 16. 70. 70[22. 23]. 71. 71[1. 4. 11]; s. Drache
Charran 14 Ezk.[3. 6]
Choriter (Charu) 21. 21[8]. 23[3].
Christentum 84[32]. 96. 99. 99[5]. 100. 100[3]
Chronist 64. 64[1]
Cicero 92[1]
Cyrus 42[10]. 52. 54. 54[5]. 55. 64

Dagon 22[16]
Damaskusschrift s. Sadokidenschrift
Dämonen, -glaube, -kult 3c. 5. 7. 7[12]. 10[2]. 13. 16[2]. 17. 18. 20. 25. 35. 79[6]. 81. 84. 89. 102[16]
— als Diener des Gottes 3c. 27
Dämonenbeschwörung s. Beschwörung
Dämonisches in der Gottesvorstellung 3c; vgl. Jahve als Dämon
Dan 26. 28. 28[6]. 29. 29[6]. 34[4]. 36. 37. 63[3]
Daniel, Danielbuch 72[4]. 74. 74[15]. 84. 84[1. 4. 7]
Dank besser als Opfer 67[11]. 78[3]
Dankgebet 13. 19. 31. 31[9]
Dankopfer 13. 67[8]
Darius I. 52. 55
— II. 52. 52[14]. 63[8]
David, Verheißung an 54. 59. 79
Davididen seit dem Exil 52. 55. 55[12]
Davidischen Königtums, Erneuerung des 55. 55[13]. 77[22]. 80[4]; vgl. Messias
Debora, die Prophetin 14[15]. 34
— die Amme 14 Ezk.[6. 8. 9. 10]
Dekaloge 12[5]. 37[11]. 57. 57[6. 7]. 63[10]. 69
Deuterojesaja 53. 54. 72
Deuteronomistische Bearbeitung (Rd) des Geschichtsbuchs 23. 42. 42[2. 3. 7. 8. 9]. 59[1]. 65. 72. 72[6]
— des Jeremiabuches 50[2]. 59[4]
Deuteronomium 29[2]. 33. 33[6]. 37[11]. 51. 58. 58[2. 3. 4. 8]. 59. 63. 72. 75
Diaspora, Abgaben der s. Tempelsteuer
— Ausbreitung der 52. 53. 55[18]. 75. 87; vgl. auch Juden, Ausbreitung der
— Rückkehr der 55. 55[18]. 75[1]. 98
Dichtung 3bc. 13. 14
Didrachmensteuer s. Tempelsteuer
Diluvialzeit 2
Dionysosfest 76[6]
Dogma 102[7]
Domitian 97. 97[5]
Dornbusch 25[9. 10]. 26. 27
Dosa 102[41]
Dositheos, Dositheaner 96[11]
Drache 9. 9[10]. 74; s. Chaos
Drama 85. 85[19]
Dualismus 11[14]. 74. 74[19]. 81. 84. 89. 98
Duftopfer 18
Dusares 14 Ezk.[1]

Ebionäer 90[3. 4. 13. 17. 20. 23. 33. 37]. 99. 99[6]

Edda 15⁸
Edom, Edomiter 14 Exk. 9. 21. 22³. 23. 23¹⁵. ¹⁶. 34⁴. 38. 52. 52⁹. 55¹⁶. 56¹⁴. 76⁷. 86. 102²⁵
Eglon 13¹⁵
Ehe, Beurteilung der 84¹⁰. 90. 102. 102⁹
— mit Fremden 28. 36
Ehebruch 46. 46⁴
Eheformen, Ehesitten 3bc. 32. 4. 7⁴
Ehelosigkeit 11¹². 34⁹. 90. 90³⁷. 91. 99. 102. 102⁹
Ehescheidung 102⁹
„Ehre" = Seele 5⁷
Ehrfurcht 3b. 10²
Ehud 14¹⁵
Ei, Entstehung der Welt, des Menschen aus dem 9⁷. 15³. 24⁴. 82⁴
Eid 3c. 7⁶. 35. 90. 90¹³
Eigentum 3ac
Einbalsamieren 5¹
Einfalt als Tugend 84¹¹
Eingeweide als Seelenträger 5. 5⁵
Einsamkeit, Einsiedler 11¹². 91³. 92. 99
Einwanderung als Sagenmotiv 14 Exk. 3. 23⁷
Ekstase, Ekstatiker 3b. 4¹. 5. 7. 11. 11⁴. 17. 22. 34. 34¹⁸. 39. 40. 41. 46. 47. 50. 84. 84². 92. 93³⁴
'ēl s. 'ĕlōhīm, Dämonen
— = Widder, Führer 71²²
Elchasai, Elchasäer 90¹. ³. ⁴. ¹³. ¹⁷. ²³. ²⁴. ³¹. ³³. ³⁷. 99. 99⁸.
Eleazar b. Arach 102
— b. Azarja 97. 102³². ³⁵. ⁴¹
— b. Sadok 102³⁰. ³¹. ³⁸
— b. Schammua 102¹⁸
— Hakkappar 102⁴³
— von Mode'in 102²³. ³⁰. ⁴⁴
Elemente, Elementargeister 74. 74¹⁹. 81. 83. 84¹⁹. 88. 89. 90. 90¹⁶. 92. 99
„Elend" s. „Arm"
Elephantine, jüdischer Kult in 84. 28. 42⁷. 51¹⁴. 53. 63. 63⁷—¹⁰. 66⁶
— Papyri von 63⁶. 66³. 72⁴. 74¹⁵. 75. 75⁶
'Eli, 'Eliden 31². 34⁴. 37. 37¹¹
Elia, Elialegenden 14¹⁸. 16. 17. 31¹. 34⁹. 40. 41. 43¹
Elia als Vorläufer 71⁶. 98. 102. 102¹⁹. ²²
Eliezer b. Hyrkanos 97. 102⁹. ¹¹. ²¹. ²⁴. ²⁵. ³⁵. ⁴¹. 103
Elihureden 69¹². 79¹³
Elim s. Pjoinikon
Elisa, Elisalegenden 16. 34⁹. 39. 39¹. 40. 40². 41. 43¹
Elischa b. Abuja 102. 102³³
Eljaschib (Hoherpriester) 66⁵
El-'ōlā 26¹². 34⁴
Elohist 31³. 37. 37¹¹. 41¹. 43. 43¹. 58. 59¹. 66. 72. 76⁹
Elysium, unterirdisches 17. 84⁹
Enaim 63³
'Engedi 90
Engel 9¹². 13⁶. 28¹¹. 70. 70¹⁶. ¹⁹. 74. 81. 84. 84¹⁰. ¹⁴. 93³⁰. 98. 102¹⁶. s. Bote Jahves, Erzengel, Gericht, Pestengel, „Räder", Strafengel, Todesengel, „Wächterengel"
— Anrufung der 70¹⁸. 81. 84. 84²¹. 90¹⁶
— Fall der 74. 84². ¹⁰. ¹⁶. 102¹⁶.
— Jahves s. Bote Jahves
— im Parsismus 74
Engelnamen 13⁶. 70¹⁸. 74. 81³. 84⁶. 90. 90²⁵. 102. 102¹⁶
Enmeduranki 24⁷. 74¹⁴. 84⁴
Entblößung 10⁴
Enthusiasmus s. Besessenheit
Entrückung der Seele 5. 17. 69¹³. 84¹³. 96¹¹. 102; s. Apotheose
Ephod 29. 29⁷. 34
Ephrat 14 Exk. 6. 8. 9.
Epikur, Epikureer 92. 93³¹. 100. 101¹
Epiphanie des Gottes 54. 56. 71. 71¹⁰; s. Tag Jahves
Epos 3. 85. 85¹⁹
Erbsündenlehre s. Sündenfall
Erde aufs Haupt streuen 64⁵.
— Entstehung von Tieren und Menschen aus der 9⁷
— neue 71. 71²⁷. 84. 98
Erkenntnis von Gut und Schlimm 16²
Erlöserhoffnung, außerjüdische 95. 95²
Erntefeste 13. 16¹³. 24. 33. 68
Erscheinung des Gottes s. Epiphanie des Gottes, Gotteserscheinungen
Erstgeburten 11. 11⁹. 16¹³. 26³. 32. 32⁹. 58
Erstlinge 11. 13¹³. 32. 32¹⁰. 33. 67
Erzählungsformen 3bc. 14
Erzengel 6. 7. 70¹⁸. 74. 81³. 84¹⁷. 89⁶
Esau 14 Exk. 9
Eschatologie 14¹⁷. 15⁹. 16⁵. 45⁸. 47¹. 49¹. ². 53. 55. 55²¹. 69. 71. 71². 72. 72¹¹. 74. 80. 84. 84⁷. 85. 98. 102. 102³⁶; s. Gog, Völker
Eselskult 69. 74. 92. 92³. s. Seth
Esra, kanonisches Esrabuch 64. 64¹. 84. 98. 101. 101⁵
Esrabuch, apokryphes 64¹
Esraapokalypse (4. Esrabuch) 98
Essäer 89. 90. 92. 93. 93³¹. 99. 99⁷. 100
Esterbuch, Esterlegende 74. 74¹⁵. 76⁶. 101³
Ethnarch, jüdischer 75; s. auch Patriarch von Tiberias
Euagoras 52
Eudämonismus 69. 79
Euhemeros, Euhemerismus 84⁴. 85. 85¹⁶
Eunuchen s. Kastration
Eva 24⁵
Evangelium 100. 100⁷
Exegese 83. 83⁶. 85. 93. 93²³. 102. 102⁶
Exil 51. 52. 53. 54. 59
Exorzisten, Exorzismus 89. 102¹⁶
Exoteriker 90³². 101¹
Exulanten in Babylonien s. Babylonische Judenschaft

Fabel 14
Fälschungen, literarische 64¹. 92. 92⁵
Fall der Engel s. Engel
Familie 3abc. 12
Familienkult s. Geschlechtskult
Fanatismus 41
Fasten 6⁴. 11. 11¹². 31. 31⁷. 56. 78. 78⁷. 85. 87¹⁴. 96¹¹. 102

Fegefeuer 10234; ſ. Zwiſchenreich
Feind aus Norden ſ. Norden
Felix 96
Fell des Opfertieres 514
Feſt, Feſte 3018. 33. 337. 58
Feſtfeiern in der Diaſpora 7714. 87
Feſtus 96
Fetiſch, Fetiſchkult 3b. 8. 1221. 18. 25. 29
Fett 53, 112. 32
Feuer, ewiges 67. 673. 74
Feuergewinnung 3a
Feuerluſtration 10. 18. 19
Feueropfer 107. 13; ſ. Brandopfer, Verbrennung
Finger Gottes 35
Fiſche 93. 14. 222. 913
Flavier 97; ſ. Veſpaſian, Titus, Domitian
Fleiſch, Enthaltung vom 3b. 30. 9017. 913. 9611
— Genuß des Opferfleiſches 9. 11
Fluch ſ. Segen
Fluchwaſſer 68
Fratzentraum 5
fravaši ſ. Schutzdämonen
Freie und Unfreie 3c
Freiheit des Willens 79. 93. 9331. 98. 102. 10211
Fremde opfern im Tempel 77
Fremden, Verkehr mit den 782. 847
Fremdenhaß 53. 5517. 56. 59. 69
Freundſchaft, Wertung der 7918
Friede der Endzeit 71. 7121. 74. 84. 102
Friedenskönig 71. 7122; ſ. Eſchatologie, Meſſias
Friedenszeit ſeit Auguſtus 87. 88
Friedliches Leben der Primitiven 3a
Frömmigkeit 13
Fruchtbarkeit der Endzeit 71. 7123
Fürbitte der Engel ſ. Engel, Anrufung der
Furcht vor der Gottheit ſ. Gottesfurcht

Gabriel 813. 10216
Gad (Glücksgott) 223
Galiläer ſ. Zeloten
Gamaliel (Gamliel) I. 93. 9319. 96. 97
— II. 97. 100. 10218. 26. 103
Garbe, letzte 1313
Garizim 63. 666. 75. 7511. 14. 76. 768. 9612
Gaſt, Gaſtfreundſchaft 20. 9036
Gebet 3c. 193. 31. 41. 77. 78. 786; ſ. Engel, hitpallēl
— bei Sonnenaufgang 8414
Gebetsgeſte 3011. 31
Gebetsrichtung nach Jeruſalem 67. 77. 78. 785. 99
— nach Oſten 99
Gebetsriemen (tᵉfillīn) 810. 68. 102
Gebetszeiten 78
Gegenſtände, lebloſe, als Totem 3b
Geheimbücher, -lehre 74. 84. 844. 5. 90. 9334. 98. 101. 102. ſ. Apokryph
Gehirn als Seelenträger 5
Gehorſam 20. 90
Geiſt 517
— Gottes (heiliger Geiſt) 97 74. 82. 824
Geiſter 5. 517. 7. 34. 70. 84; ſ. Dämonen
Geiſterſtimmen, Gottesſtimme 5. 78. 11. 34. 47
Geiſtesausgießung in der Endzeit 5619. 7112
Gelehrte 83. 831. 84. 93. 931. 965; ſ. Schule
Gelübde, Gelübdeopfer 32. 337. 678. 77. 783
Gematria ſ. Zahlenmyſtik
Gemeindeverfaſſung ſ. Älteſte
Genealogien 23
Geographiſcher Horizont 44
Gericht ſ. Eſchatologie, Tag Jahves, Weltgericht, Heidenorakel
— über die Gottloſen 56. 71. 74. 84
— über die böſen Engel 8424
— über die Sterne und Könige 7111. 769. 8424. 32
— Läuterungs- 47
Gerichtshöfe, lokale 7516; ſ. Synedrium
Gerſte, Ur- 2
Gerſtengarbe 33
„Geruch der Beruhigung“ 107. 199
Geruſia ſ. Synedrium
Geſchlechtskult, -opfer 12. 28. 322
Geſchlechtsleben, -verkehr 84. 8410. 913. 982
Geſchlechtsorgane als Seelenträger 3b. 5; ſ. Phallus
Geſchlechtsverkehr, Enthaltung vom 337
Geſchrei als Trauerbrauch 6. 66
Geſetz Moſes 26. 2610. 77. 78; ſ. Hauptgebote
— und Propheten 101
— im Parſismus 74
Geſetzbuch Esras 643. 651
Geſetzesfrömmigkeit 72. 78. 789. 7917. 87. 98. 102. 1023
Geſetzesvorleſung in der Synagoge 77. 7711. 78
Geſetztafeln 82. 57. 574
Geſicht Jahves ſ. Antlitz Jahves
Geſinnung 20. 102. 1025
Geſpenſter am Grabe 5. 13
Geſtirnkult 42. 74
Gezer 2. 86
Gibea 3410
Gibeon 218. 24. 242. 27
Gichon 28
Gideon 1415. 14 Ezk. 11
Gilead 14 Ezk. 8
Gilgal 83. 242. 29. 293. 3410. 40. 633
Glatze ſ. Tonſur
Glaube 47
Glücksmotiv 14. 145.
Gnade und Werke 98
Gnoſtiſches 8432
Gog 60. 6015. 716. 102
Goldenes Zeitalter 157. 714 88
„Gott“ (ʾᵃlōhīm) ſtatt Jahve 70. 79. 792
— als „Herr“ 22. 224. 79. 793
— als König 22. 225. 70. 71. 79. 794. 81. 102; vgl. Götterkönig, Mäläk, Mälkart
— als Vater 799
Götter, Geſchlecht der 22. 228
— Perſönlichkeit der 13. 14. 18
— Vielheit der lokalen 258

Götter der Heiden 54. 70. 79. 795. 6. 85. 92
Götterberg 17. 5113. 70. 7024. 71. 7116
Götterdämmerung 158
Götterkampf 3c. 15. 438. 71
Götterkönig, -staat 3c. 15
Göttersage 3c. 15
Göttersöhne 24. 7016; vgl. Engel, Sohn Gottes
Göttervorstellung 3c. 13. 138. 14. 1417. 16. 20
Gottesbegriff im Judentum 53. 79. 84. 857
Gottesbild, Götterbilder 3c. 8. 88. 242. 25. 28. 29. 32. 43. 5114. 53. 6338. 10; s. Bildlose Gottesverehrung, Götzendienst, Schnitzbilder, Streicheln des Gottesbildes
Gotteserscheinungen 28. 29. 7017
Gottesfurcht 35. 79
Gottesfürchtige s. Synagogalgottesdienstes, heidnische Anhänger des
Gottesgarten, Göttergarten s. Paradies
Gottesherrschaft s. Reich Gottes
Gotteslästerung 3c.
Gottesmann 525. 16. 302. 313. 34. 342
Gottesurteil 3c. 26
Götzendienst 47. 51. 7111. 12. 59. 60. 602. 3; s. Gottesbild, Bildlose Gottesverehrung
Grab s. Begräbnis
Grade, Ordens- 90. 901. 10. 11. 12
Grausamkeit, religiöse 22. 41
Griechische Dichterverse, gefälschte 92
— Kultureinflüsse 73. 74. 85. 92; Philosophie
— Personennamen bei Juden 737
— Sprache bei den Juden 734. 5. 7. 85. 92. 103
Güte und Wahrheit 74. 79. 823
Gütergemeinschaft s. Kommunismus
Gyges s. Gog
Gymnasion 76
Gymnosophisten 901
Haar 3b. 5. 7. 74. 11. 113
Haaropfer 511
Haarraufen 511. 6. 64
Haarscheren s. Tonsur
Hadrian 97
Häfen Palästinas 52; s. Jope
Haggai 55. 56. 59
Hahn 337
Halacha 838. 93. 1027
Halluzination 34. 407
Handauflegung 76. 11
Handel 3c. 38. 52. 8411
Handwerk 2. 3abc
Hanna 312
Hannas (Hoherpriester) s. Ananos der Ältere
Harambet'el 63
Hasmonäer 75. 76. 80. 84. 847. 86. 95; s. Makkabaios, Makkabäeraufstand
hattāt s. Weihopfer
Hauchseele 4. 43. 5. 517. 6
Hauchzauber 5. 7. 74
Hauptgebote 1024. 5
Häuptlinge 3bc. 12
Hausbau 3b
— verworfen 38
Häuslicher Kult s. Geschlechtskult
Hebräischen Sprache, Aussterben der 72. 724; s. Aramäische Sprache
— Wörter in der Magie 89. 897
Hebron 14 Ezk. 8. 432
Heiden 53. 71. 1002. 10225
Heidenorakel 451. 471. 49. 502. 511. 9. 52. 5516
Heiland s. Retter
Heilbringerlegende 16
Heilbücher 846. 9015
heilig, Heiligkeit, Heiligung 10. 102. 18. 19. 30. 307. 16. 32. 67. 9029
Heilige 90. 902; s. Prostitution
— Jahves = Engel 7016. 81
— Bücher 1016; s. Kanon
Heiligkeitsgesetz 58. 61. 651. 72
Heiligungsriten 3c. 19
Heilkunst s. Heilzauber
Heilsopfer 32
Heilspropheten, volkstümliche 40. 47. 49. 513
Heilstat Jahves als Kultlegende 16
Heilsweisſagungen in den Prophetenbüchern 451. 461. 47. 471. 12. 481. 502. 511. 60
Heilzauber 77. 16. 26. 34. 84. 846. 89. 9015. 100
Hekataios 92. 924
Heldensage 3c. 14. 1414; s. Romanze
Helena (Königin) 8716
Hellhören, -sehen 40
Henoch 1418. 17. 247. 7414. 842. 4. 8514. 17. 8714. 92. 98. 101
Henochbücher 84. 841. 98. 984
Hermes s. Thot
Hermetiker, hermetische Literatur 841. 92
Herodes Antipas s. Antipas
— der Große 732. 86. 903. 93. 9310. 11. 15. 37. 94. 95. 955. 96
— Palast des 86. 861. 4
heroes eponymi 126. 1412. 14 Ezk. 14 Ezk. 5. 10. 2511
Heroismus in der Moral 79. 7921
„Herr" s. Gott als Herr
„Herrlichkeit" Gottes 65. 653. 7017
Herrschaft, Entstehung der 3bc
Herz als Seelenträger 3b. 5. 53. 8
Hesekiel 427. 51. 53. 60
Hesekielbuch 51. 511. 53. 59. 60. 614. 63
Hethiter, Hethitisches 21. 216 571
Hierodulen s. Tempelsklaven
Hierokratie 55. 66; s. Theokratie
Hillel 934. 19. 1013. 102. 10246. 9. 34. 35. 36
Himmel als Bezeichnung Gottes 791
— als göttliche Wohnung 70. 708. 81
— als Ort der Seligen 3c. 849. 98. 10237
—, mehrere 74. 8414. 98. 982. 10237
—, neuer 71. 7127. 98
Himmelfahrt 3c. 14. 84. 8413. 100
— Moses (Apokalypse) 98

Himmelfahrt n. 40 Tagen 98[3]
Himmelsgott, -götter 13. 22. 22[15]. 76[3]. 79
Himmelsgöttin, -königin 19[7]. 42
Himmelsreise der Seele 74. 88. 90. 90[25. 34]
— des Visionärs 74. 74[14]; vgl. Himmelfahrt
Hinktanz 30[13]
Hinnomtal 6[1]. 11[7]. 32. 84
Hinrichtung s. Tötung
Hiob 69. 101[5]
Hirtenleben s. Nomadenleben
Hiskia 31. 42. 42[3. 5. 7]. 49. 59
hitpallēl 30[14]. 31[8]
Höchste, der (Gott) 70. 70[14] 74. 74[6]. 79. 88. 102
Hockergräber 3[9]
Hofstil 79[4]
Höhe (mārōm) als Bezeichnung Gottes 102
—(bāmā),Höhenkult 24. 24[1]. 28. 29. 29[2]. 32[2]. 42[5]. 43. 43[2]. 46. 53. 60. 63. 74. 79[6]
Höhen, Beseitigung der 42[3. 5. 7]. 63
Hohepriester 6[11]. 63[9]. 65. 66. 66[5]. 67. 75. 75[9. 19]. 84[7]. 86. 86[6]. 93. 93[8. 14. 16. 37]. 94. 95. 97. 97[2]
Hoheslied 101[3. 5]. 102
Höhlen, heilige 25. 74. 74[5]
Höhlenwohnungen 2. 2[1]. 3a
Hölle 17[20]. 84. 84[27]. 90[25]. 98. 102. 102[37. 38. 39]
Höllenfeuer 84[24]. 98. 102; vgl. 74
Höllenstrafe, zeitlich begrenzte 102[38]
Homer 85. 85[8. 9]. 92
Horde 3a
Horeb 25. 25[13]. 26[4]. 34[5]; vgl. Sinai
Hörner des Altars 11[2]. 32[3]
— der Ekstatiker 34[18]
— der Götter 9[12]
Horos 98[2]
Horoskopie (Konstellation) 74[8]. 89. 90[23]
Hosea 33. 46. 50
Humanität 44. 69. 79. 102
Hundeopfer 9[3]
Hundertschaft 3c. 3[12]
Hymnus s. Lobpreisung
Hypostasen 82. 82[3]. 92; vgl. Name Jahves
Hyrkan I. 66[6]. 75. 75[11]. 76. 76[8. 11. 12]. 93[8. 10]. 102[15]
— II. 75. 86
Hystaspesweissagungen 74. 95[2]

Iao in der Magie 74[12]. 89
Jason 76
Idumäer s. Edom
Immanuel 47[3. 5]
Individualismus, individuelle Vergeltung 3c. 35. 50[6]. 52. 69. 70. 80
Initiationsriten 88. 90. 90[11. 13]. 99[3]
Inkubation 7[10. 12]. 24. 25. 29. 34
Inspiration 34. 34[2. 18]. 100. 100[1]. 101. 101[6]
Jonische Naturphilosophie 15[5]. 44[1]
— Städte 75. 87
Jope 86
Iranisches 16[15]. 53. 60[13]. 65[3]. 67[3]. 69[13]. 70[20. 22]. 71. 71[2. 23]. 72[9]. 74. 74[1. 9. 13. 14. 15]. 80[6]. 82. 82[2. 5. 6]. 83. 84. 84[2. 32]. 85. 85[15]. 89. 90. 90[1. 25]. 91. 93[34]. 95[2]. 98. 98[2]
Isaak 14 Ezk. 1. 7. 8. 11. 32[11]. 43[2]
Ischtar 74[9]
Isis, Isiskult 75[24]. 87. 88. 98[2]
Isis-Weisheit 74. 82. 82[6]
Ismael (Sohn Abrahams) 14 Ezk. 9. 23[15]. 43[2]
— (Rabbi) 97. 100. 102[6]
Israel (Nordreich) 36. 46. 47. 51[8. 14]. 75[1]
— Volk 23. 23[4]
Ituräer 76[7]

Jabne (Jamneia) 96. 97. 103
Jaddua (Hoherpriester) 66[5]. 75[19]
Jagd 2. 3a b 18
Jagdtiere als Totem 3b
Jahrmärkte 25. 28[1]. 33[7]
Jahve, Etymologie des Namens 27. 27[7]
— als Berggott 27
— als Dämon 9[5]. 14[17]. 18[2]. 24. 25[10]. 26. 27. 33. 35. 43
— als Gewittergott 27. 27[3]. 45. 45[8]
Jahve als Gott der Nomaden (vom Sinai) 18[2]. 36. 38. 39. 41. 44
— als Himmelsgott 27. 42. 63[5]. 70.
—als Kriegsgott 27.27[2]. 35
— als König s. Gott als König
— als Reichs- und Landesgott 35[19]. 44
— als Schöpfer 70. 79[7]
— als Schützer des Rechts 41. 44. 45. 47
— als Schützer der Schutzlosen 20. 35. 41. 56. 69
— als „Stein Israels" 24[3]
— als Vegetationsgott (als Baal,Stier)27. 28. 29[6. 7]. 36
— als Volksgott 35. 46. 47. 50
— als Weltgott 45. 47. 53. 70. 71. 80
— bei Aramäern 27. 27[1]
— erhaben, heilig 47. 47[8]
— Gemahlinnen des 5[11]. 14. 63
— in der Sage 14[17]. 43
— Sebaot 27. 27[2]. 28[4]
Jahves Name s. Name Jahves
Jahvist 31[3]. 37[11]. 43. 43[1]. 59[1]
Jakob 14[16]. 14 Ezk. 1. 7. 8. 11. 16. 21. 24
Jakobus, Apostel 96. 96[13]
Jeftach 14[15]. 32[11]
Jehovist 59. 59[1]. 65
Jehu und seine Dynastie 39. 40[2]. 46
Jehuda s. Juda
Jenseitsvorstellungen 3c 13. 17. 18. 20. 79. 79[11]. 88. 102
Jeremia 46. 49[3]. 50. 59. 59[4]. 71[6]
Jeremiabrief 92
Jeremias Weissagung der 70 Jahre 50[2]
Jericho 2[2] 24. 34[10]
Jerobeam I. 36. 59
— II. 46
Jerusalem 8. 8[7]. 21[6]. 23[8]. 24. 29. 29[1. 3]. 32[1. 6. 7]. 34[4. 10]. 36. 75. 90[3]. 96. 97
— das neue 84. 98. 102
Jesaja 47 49[5]. 71[6. 14]
Jesajalegenden 16. 16[7]. 47[7]. 74. 74[15]
Jesreel 38. 39. 46
Jesus 89[4]. 96. 97. 97[5]. 99. 99[4]. 100. 100[4. 5. 6]

Joahas 51[8]
Jobeljahr 68
Jochanan (Hoherpriester) 63. 66[5. 6]
— b. Zakkai 93. 93[5]. 97. 97[2]. 102. 102[2. 5. 19. 37. 39. 40]. 103
Joel 56
Johannes der Apostel 96. 96[13]
— der Täufer 96. 96[8]. 99. 99[13]
Jojachin 42. 51. 51[8]. 55. 55[1]
Jojada' (vorexilischer Oberpriester) 37. 42
— (nachexil. Hoherpriester) 66[5]
Jojakim (Hoherpriester) 66[5]
Jonadab b. Rekab 38. 39
Jordan 21
Josaphat 37
Jose der Galiläer 102[25. 41]
Joseph 14 Ezk. 7. 8. 21. 85[15]
Josephus 90. 90[3]. 92. 93. 93[29]. 95[16]. 96. 98. 101. 101[4]. 102. 102[15]
Josia 42. 42[3. 7]. 58. 58[9]. 59. 72
Josua 14 Ezk. 7. 8. 11. 15. 59
— (Hoherpriester) 55. 64. 66[5]
— b. Chalafta 102[9. 11. 20. 25]. 103
— b. Chananja 97. 102. 103
Jubiläenbuch 83[8]. 84. 84[1]
Juda (Sohn Israels) 23
— ben Ilai 102[26. 37. 40]. 103
— ben Tema 102[37]
— I. der Patriarch 102[31. 33. 36. 37. 40. 41]. 103
Judas der Galiläer 96. 96[3. 4]
— Makkabäus 76. 84[1. 7]. 93[28]
Juden als Zauberer 74. 74[12]
— Ausbreitung der 52. 52[4]. 74[15]. 75. 75[1. 2. 3. 4. 8. 9. 21]. 87. 87[1. 2. 4. 7. 10]. 89. 91. 92
Judenfeindschaft s. Antisemitismus
Judenverfolgung 75. 75[23]. 76. 92. 92[6]. 96; s. Antisemitismus
Judit 74
Jungfräuliche Geburt 47[5]. 74. 100
Jupiter Capitolinus 97[4. 5]. s. Zeus

Kabbala 84[32]. 89
Kadesch (Ort) 14 Ezk. 11. 16. 23. 25[8]. 26. 26[1. 4]. 27. 27[6. 9]. 34[4]
Kadeschen s. Prostitution
Kainszeichen 30[4]
Kaiser, römische 92; s. die einzelnen Kaiser
Kaiserkult 88. 96
Kajaphas 86[6]
Kalb, goldenes 37[8]; s. Kuh, goldene
Kalender 3c. 83. 84[1. 6]. 97. 103
Kambyses 51[1]. 52. 55
Kamosch 36
Kanaanäer 21. 23. 59
Kanaanäern, Verschmelzung Israels mit den 28
Kanaanäische Einflüsse auf Israel 14[16. 24. 28. 29. 32. 33. 34. 36. 37. 41. 44. 45. 51. 51[8. 14]
Kannibalismus 2. 3[8]. 5[8]. 6. 61
Kanon 72. 83[7]. 85. 85[5]. 98. 100[1]. 101. 101[2]. 102
Karmel 30[13]. 40. 63[3]
Karmelgott 13[15]
Kasiphja 63
Kastration 3c. 11. 11[19]. 22. 62[1]
Kausalschluß 4
Keniter 23. 26. 27[4. 9]. 38
Keramik s. Töpferei
Keruben 9[11]. 81[2]
Ketzer 100. 100[2. 3]; s. Bücher
Kinderopfer 61. 117. 14 Ezk. 7. 22. 22[5]. 32. 42[5]; s. Menschenopfer
Klagefeste 22[9, 24]; vgl. 14 Ezk. 6[8]
Klagegebet 17[14. 19. 63[13]; s. Totenklage
Klagelieder Jeremiä 101[4]
Klassengegensätze 38
Kleid, Himmels- 98; vgl. 84[14]
Kleider als Zaubermittel 7. 74; s. Mantel, Zaubermantel
— weiße 90
— zerreißen 6. 64, 31
Kleidung 3a b. 8[10]
Kleinasiatisches 21. 21[5]. 22. 22[4]. 30[14]. 34. 34[7. 8. 18]. 74. 74[3. 4. 5]. 79[3]
Knecht Jahves 54. 54[10]
Knien 31
Knochen 5
Kohälät 79[12. 19]. 83[2]. 101[3. 5]
Kokabe 99. 99[4]
Komana 74
Kommunismus 90. 90[35. 36]
König der Endzeit s. Messias
Königsbuch, Quellen des K. 43[1]
Königstitel der Hasmonäer 75. 76. 76[10]
Königsvergötterung 12[2]; s. Kaiserkult
Königtum 3c. 38
— Jahves; s. Gott als König, Reich Gottes
Königtums, Verwerfung des 95. 95[1]
Konservative Gesinnung 95. 95[16]. 98
Konventikel 84. 84[3]. 90. 90[3] 91. 94. 96; s. Schule
Kopf als Seelenträger 5[2]
Körperseele 3b. 4. 4[4]. 5. 17.
Kosmogonischer Mythus 9. 9[8]. 15. 15[4. 5]
Kosmologie 53. 84. 102
Krankheit 3a. 4. 5. 7. 7[3]. 20. 67[13]. 84.
— besprechen, heilen 34. 84[6]. 90[15]. 100[5]
Krankheitsdämonen 5[19]. 13. 18.
Kriechtiere 9[2]
Krieg 3a. b. c. 18. 90[3. 4. 36]
Kriege Jahves 35
Kriegführung, grausame 22
Kriegsgesetze 58. 58[8]
Kriegstänze 30
Krim (Schwarzes Meer) 87. 87[4]. 91
Kriminalrecht 3c. 97. 102. 103
Ktetoël 89[3]
Kuchen s. Opferkuchen
Kuh 3c. 22[2]
— Asche der roten 101. 68. 102[2]
— goldene 63[3]; s. Kalb, goldenes
Kulturmärchen, -sage 14. 14[13]. 16. 16[3]. 24[4]
Kultus, Anfänge d. 3b. 8
— Polemik der Propheten gegen den 45 ff.
— seit dem Exil 52. 56
— Wertung des, im Judentum 68. 77[9]. 78[3]. 102. 102[2]. 90[4]. 97. 99. 99[10]
Kulttanz 3a. b. 13. 26[7]. 30. 30[12. 13]. 33. 33[1]. 34. 91

Kultkleider 5 14. 30. 30 7. 10. 33 7. 34 12. 38. 90
Kultlegende 16
Kultlyrik 13. 16 14
Kultmahlzeiten s. Mahlzeit
Kultmusik s. Musik
Kultsage, Kultstätte, Kultstiftung 14 Exk. 11. 16. 26. 28. 29. 43 2 s. Höhen
Kultstätten, Fortbestand der, in Palästina 53. 73 5
Küssen des Götterbildes 8 9. 10 2. 30.
Kuß 3b. 5. 6.
Kutäer s. Samariter
Kyrene 75. 75 8. 87. 97

Laban 14 Exk. 3. 9
Lade Jahves 8. 25. 26 27. 28 9. 35 7. 72
Landschaftsdämonen 13 15
Laubhüttenfest 16 13. 32 8. 33. 33 7. 68. 87
Lea 9. 14 Exk. 6. 8. 9
Leben, langes 71. 71 26. 80 7 84. 84 27
— ewiges 84. 84 27. 85 6. 93. 102. 102 33. 35
— nach dem Tode 3c. 5 17. 6. 12. 17. 17 20. 88. 93. 93 20. 102 39
Lebendiges Wasser s. Wasser
Lebensbaum s. Baum des Lebens
Lebensöl s. Öl d. Lebens
Lebensquelle s. Quelle des Lebens
Leber als Seelenträger 5. 5 7
Leberwahrsagung 5 7. 7 10
Legende 16. 16 8
— gelehrte 84. 84 2. 85
Leiche 2. 3b. 5. 6. 64. 103 30 5. 32 3. 68 3
Leiden, Problem des Leidens 19 4. 54. 69. 71 24. 79. 79 13
Leontopolis 63 12. 75 19. 85 11. 87. 96
Levi, Leviten 12 4. 14 12. 26. 26 12. 34. 34 4. 37. 57. 58 1. 7. 63 11. 65 7. 66 4
Leviatan 9 10
Libation s. Trankopfer
Licht 71. 71 25. 84 14. 98
Lichtfest 76 6
Lichtgötter 74
Lichtwelt (Himmel) 84. 84 14
Liebe Jahves 46. 50
Lilit 70 21
liškā 29. 29 8
Liturgisches 77. 77 7
Lobpreisung 19. 31. 31 9
Logos 82 6. 92
Lohn und Strafe 14. 69. 80. 84. 84 9. 93
Losorakel s. Orakellose
Lot 14 Exk. 7. 8. 9. 23 15
Lüge 74
Lustration 10. 10 1. 18. 19; s. Rein, Wassergießen
Lyrik 3bc. s. Kultlyrik
Lysimachos (Alexandriner) 92
— (Hoherpriester) 76

Machanaim 14 Exk. 8. 24. 29 3, 43 2
„Macht" 44. 5 16. 25. 7 6
Magia naturalis 89
Magie s. Zauber
— schwarze 84 6
Magier 74. 74 2. 5. 89. 90 1
Magische Übertragung s. Lustration
Magisches Wasser s. Wasser heiliger Quellen, Weihwasser
Mahlzeit, eschatologische 71 20. 102 28
Mahlzeiten, sakramentale 74. 88. 90. 90 1. 91
Makkabäer s. Hasmonäer
Makkabäeraufstand, Quellen über den 76 1
Makkabäerbücher 76 1. 92
Makkabäerzeit, zweifelhafte Datierungen in der 72 2. 10. 12
Makkabaios 76 5
Makpela, Höhle 14 Exk. 8
Mäläk 32; vgl. Gott als König, Kinderopfer
Maleachi 56
Mälkart s. Baal von Tyrus
Malstein 8 3. 6. 7. 14 Exk. 7. 22. 22 6. 25. 29. 43. 60 2. 63; vgl. Steinkult
Mamre 13 9, 13. 14 Exk. 8. 9. 25 8. 9. 12. 14. 28 1. 29 3. 33 7. 63 3
Mambres 89 6
„Mammon, der ungerechte" 84 11
Mana s. „Macht"
Manasse 42. 42 5. 59
Mandäer 84 32. 90 1. 99 12
Manetho 92
Männerweihe 3b. 9; s. Beschneidung
Mantel, Fell- 34. 34 12. 40 8
Mantik 3c. 7. 7 12. 88.
Mara s. Phoinikon
Märchen 3b. 8. 9. 14
Maresča 48 2. 73 2
Mariame 86
Marna 22 4
Martyrium 79 21. 84 12. 90 3. 4. 92. 97. 97 5; vgl. 99
Masgeda 63
Maske 43
Massa 26. 26 4. 37
Massēbā s. Malstein
Mäuseopfer 93
Maulwurfopfer 63 4
Mazzenfest 33 2. 8. 68; s. Pāsach
Medizin, s. Heil-
Megabyzos 52. 62 3
Megiddo 22. 98
Mehlopfer 32. 32 7
Meir 102 9. 37. 103
Melchisedeck 75 18
Menandros 92
Menelaos 76
Mensch, Entstehung des M. s. Anthropogonische Sagen
— „Menschensohn" 51 13. 84 32. 96
Menschenopfer 11. 11 7. 19. 32. 32 5. 11; s. Kinderopfer
Meriba 26. 26 4. 37
Messianische Unruhen 95. 96
Messianität Jesu 100
Messias 16 15. 47 5. 55. 55 6. 13. 60. 71 22. 80 4. 84. 84 32. 85. 85 6. 93. 93 11. 17. 95. 95 8. 16. 96. 96 12. 97. 97 5. 98. 98 2. 100. 102 17. 22. 29. 40. 44
— aus Joseph 102 19
Messiaskind bei Vergil 95 2
Metatron 84 32. 102 33
Metöken 75. 87
Mezuza 102 8
Micha b. Jimla 40
— von Moräschät 48
Michael 81 3. 84 20. 98. 98 2. 102 16
Midian, Midianiter 26. 26 4. 27 4. 9
Militärdienst der Juden 91 5. 52. 75. 75 6. 78 2. 85 11. 87. 94 3. 102 3

Militärische Organisation 3c
Milch und Honig 71 23. 74. 98 2
Milkom 22 5
mînîm s. Ketzer
Mirjam 25 11. 37 8
Mischehen 62. 63. 64. 64 3. 65. 84 7
Mischgestaltige Fabelwesen 9. 9 10. 11. 12. 16 2. 84 32
Mischna 93. 93 6. 19. 96 18. 102 7. 103
Mispa 29 3
Mission 52. 70. 75. 87. 87 13. 15. 92
— der Hasmonäer 75. 76
Mithra 74. 74 5. 9. 87. 88. 90. 90 1. 12
Moabiter 14 Exk. 7. 9. 23. 23 15. 38. 52. 55 16
Moloch s. Mäläk, Kinderopfer
Monarchie 15. 75. 75 20. 76. 76 9
Mönchtum, ägyptisches 91. 91 3
Monogamie 3a c. 34; s. Weib
Monotheismus 5 17. 41. 42 6. 44. 45. 46. 53. 54. 65. 71. 79. 79 1. 85. 87. 89. 90 18 92. 102.
Moral s. Sittlichkeit
Morgenröte 70. 70 32
Mosaisches Gesetz 57. 57 2. 58; s. Gesetz
Mose 9 5. 14 Exk. 11. 16. 21 4. 26. 26 5. 6. 27. 27 10. 34. 34 4. 37. 37 8. 10. 57. 59. 65. 79. 85 8. 15. 17. 92. 98. 101. 101 5
— Kindheitslegende von 21. 24 4. 26. 26 2
Mosebuch, achtes 84 5. 89. 89 6. 101 6
Mosesquellen s. Phoinikon
Münzprägung 86
Muraschu-Texte 52 14
Musik 3b. 34. 56. 66 4. 67.
Mutterfolge 3bc. 31
Muttergöttin 74. 88.
Mysterienvereine 82 6. 88; s. Konventikel
Mystik, Mystizismus 88. 89. 91 2. 92. 93. 102.
Mythologische Phantasie 3a. 4. 14 1.
Mythus 3b. 4. 13. 14 Exk. 14 Exk. 1
Nabatäer 14 Exk. 1. 38 9
Nabel der Erde 70. 70 25, 71 16.
Nächstenliebe 69. 102 4; s. Treue
Nachtdämonen 5 26. 70 21; s. Jahve als Dämon.
Nachum 49
Name im primitiven Glauben 3b. 5. 5 15
Name des Gottes, entdeckt 16 12
— offenbart 16
— angerufen 19 3. 31
Name Jahves als Hypostase 28. 28 9. 67. 82. 82 1
— vermieden 70. 79. 79 1. 100. 101 1. 102 13
— durch Äquivalente ersetzt 79 1. 102. 102 14
— Moses 90 15
— Jesu 100 5
„der Name" als Bezeichnung Gottes 102
Namen Jahves, lokale 28 7
Namenzauber 5 15. 41; vgl. Name Jahves, Moses, Jesu, Engelnamen
Nasaräer 90 3
Nasiräer 5 11. 11 2. 11
Nationale Hoffnung 55. 55 21. 71. 72. 80. 85; s. Messias
Naturdämonen 9. 13. 18; s. Chaos
Naturmythus 3a. 4. 5. 13. 14 2. 17
Nazareth 96 10. 99 4
Nazoräer 90 1. 3. 96 10. 99
Nebo 21 3. 22 16. 51 13
Nechepsôs und Petosiris 74. 89
Necho 42
Nechunja b. Hakkana 102 30 37. 38
Nechuschtan 28. 42
Nehemia, Nehemiabuch 52. 53. 55 14. 56. 59 2. 62. 62 3. 4. 64 1. 65 1. 72 4. 75 14. 76 2
Nekropole 6 8. 17 1
Nero 95 17. 98
Nervosität 34
Neujahr 16. 67 5. 68
Neumondstag 33
Niere (Nierenfett) als Seelenträger 3b. 5. 5 3. 11. 11 2; vgl. Fett
Nieſen 5 19
Nikolaos von Damaskus 76 1. 12. 90. 90 2. 93
Noah 84 1. 2. 4. 101
Noahbücher 84 1. 6. 89
Nob 29. 32 6
Nomadenkult 11 9. 18 2. 32
Nomadenleben, -kultur 8 8. 11 9. 18. 18 2. 23. 24. 27; s. Viehzüchterleben
Nomadisches Ideal 8 8. 38. 38 9
Norden s. Götterberg
Norden, Feind aus 50. 50 3. 71 6
Noviziat 90. 90 10. 12
„Numinös" 4 1

Oannesmythus 16 2. 84 32
Oberpriester 42. 45
Oblaten 32
Ochse 3c
Öl 8 4. 32. 67. 90 17. 91 3 98. 99 9
— des Lebens 98 2
'Omri, Dynastie des 38. 39. 46
Onias III. 75 19. 76
— IV. 63 12. 75 19
Opfer 3c. 9. 11. 11 1. 3. 8. 13. 19. 19 13. 31. 32. 34. 67. 77. 77 2. 3; s. Kultus
— für den heidnischen Herrscher 77 3. 86
— Privat- 67. 77. 78 3
— tägliches 32 5. 7. 67
Opferkuchen 19 7. 32. 33 7
Opferkult, Stellung zum 90 4
Opfermahlzeit 11. 11 1. 19. 29. 32. 33. 67
Opferschau 7 10. 12. 34. 34 1
'Ophra 8 3. 29 3
Orakel 3c. 7. 25. 26. 27. 30. 34. 37; s. Mantik, Seher, Wahrsagung
Orakellose 7 10, 12. 8 2. 26. 30. 34. 34 6. 37
Orenda s. „Macht"
Orgiastische Kulte 3b. 7
Orientalen, Verbreitung der 92
Orphisches 74. 90 1
„Der Ort" = Gott 102
Orthodoxie 90 31. 94. 98. 99. 100. 101. 102
Ortsdämonen 13
Ortssage 14
Osiris 74
Ostanes 74
Ostjordanland 90. 90 1. 6. 99. 99 12

Päderastie 85 10
Pagengeschichte 64 1. 85
Palastbau 3 c
Paradies 14 17. 15 7. 16 3. 17. 17 22. 24. 51 13. 70. 70 26. 71. 71 4. 74. 74 14. 84. 84 2. 9. 85 6. 90 25. 93 34. 98. 98 2. 102. 102 37. 39
Paradiesesbaum 74 14
s. Baum des Lebens, Baum Allsamen
Paradieseskönig 71 22. 84 32; s. Urmensch
Paradiesesstrom 70 27. 71 18
Parsismus s. Iranisches
Parther 86
Partikularismus im Judentum 53. 56. 56 13. 79
— im Parsismus 74
Parusie 96. 96 21
Pâsach (Passah) 11 9. 16. 16 13. 26. 26 3. 7. 27. 30 13. 32. 33. 33 6. 8. 52. 63 8. 65 2. 68. 68 2. 77. 87. 96
Patriarch (Ethnarch) von Tiberias 93 19. 97 3. 103
Paulus 93. 93 34. 96. 98. 102. 102 15
Pella 76 7. 99
Pentateuch 90 15. 92. 93 22
— samaritanischer 75 12. 14
Perserreich 52. 73
Pestengel 13 6
Petrus 96
Pfahl, heiliger s. ʾᵃšērā
Pfingstbrote 32 10
Pfingstfest s. Erntefeste
Pflanzen als Totem 3 b
Pflanzenfabel 14 10
Pflanzennahrung 70 22
Pflug, Pflugkultur 2. 3 bc
Phallus 5 4. 13 11. 42; s. Geschlechtsorgane
Pharisäer 76. 76 12. 86. 87. 89 3. 90 3. 93. 94 4. 95. 96. 97. 97 2. 101. 102
Philister 55 16
Philo 87. 90. 90 3. 91. 91 2. 92. 96. 102
Philosophie, griechische 74. 85. 85 12; s. Jonische Naturphilosophie
Phoinikon 5 25. 25 8 12. 13. 26. 28 4
Phoknlides 92
Phöniker, Phönikisches 84. 7. 14. Exk. 7 15 3. 4. 21. 21 2. 22 1. 6. 7. 10. 24. 24 4. 28 4, 5. 30 13. 36. 37 2. 52. 55 16. 75. 82. 82 1. 4. 84 16. 85 14
Phönix, Vogel 70. 70 33. 98 2
Phrygische Kulte 74. 88
Pietät 6. 12
Pilatus 86 4. 95 16. 96. 96 12
Planetengötter 51 13. 70 18; s. Gestirnkult
Platonismus 74. 74 19. 85 12. 88. 90 4. 91 2. 92
Pnuel 14 Exk. 8. 24. 28 10. 29 3. 30 13. 43 2. 82 1
Poimandres 89 6
Pollion 93. 93 10. 97 2
Polygamie 3 bc. 34; s. Eheformen
Polygynie 3 b. 34
Pompeius 75. 75 4. 86. 87. 95 1
Poseidon 45 8
Poseidonios 74. 88. 92
Präanimismus 4 4
Prädestination 74. 84 6. 93. 98. 102. 102 11
Präexistenz 84. 84 32. 85 6. 12
Präsident der Gerusia 55 12. 66 2. 75; s. Synedrium
Predigt 77 12
Priester, Priestertum 3 c. 7. 7 11. 8. 25. 27. 29. 34. 37. 37 11. 42. 50. 51. 57. 58. 66. 66 3. 4. 75. 75 9. 18. 77. 77 10. 12. 83
Priesterliche Reformen 37. 42. 51. 53
Priesterschrift (Quelle P) 64 3. 65. 65 1. 72. 72 6
Profan 10 2
Propaganda s. Mission
Prophetenbücher 72. 80. 90 15. 93 22. 75 14
Prophetenbücher, späte Redaktion der 72. vgl. 45 1. 46 1. 47 1. 48 1. 49 1. 2. 50 2. 51 1
Prophetenlegenden 16. 41 1
Prophetensprüche 34. 90 23
Prophetentracht s. Mantel
Prophetentum 7. 34. 34 7. 41. 45. 46. 56. 56 19; s. Weisjagen
Prophetentums, Aussterben des 56. 56 19
Proselyten 66 5. 70. 70 3. 71 20. 75 24. 87. 87 16. 91. 102 25
Proselytentaufe s. Taufe des Proselyten
Prostitution 13. 22. 22 11. 30. 30 16. 32. 32 15. 37. 42. 51 14
Psalmen 16 14. 19 4. 67. 67 11. 72 2
— Salomos 95 3
Psammetich II. 51. 52
Psychoanalyse 4 1
Ptah 74. 82
Ptolomäer, Toleranz der 76
Ptolemais 77 13
Ptolemaios I. 74 18. 75. 75 8. 14
— II. 85 2. 92 4
— IV. 75 23. 92. 92 6
— VII. 75 23. 87. 92 6
Pupille als Seelensitz 5 12
Purim 76 6
Pythagoreismus 74. 88. 90. 90 1. 3. 35. 92

Quasten am Mantel 8 10. 68. 102 8
Quelle des Lebens 69 13. 70 27. 71. 71 18. 84
— der Weisheit 70. 70 28
— im Tempel 71 23
Quellen, heilende 19 10. 25 8
— und Flüsse, heilige 10. 18. 19. 26. 34. 90. 99
Quelldämonen 5 25. 9 9. 13 9. 19 10. 25. 25 8
Quellorakel 7 8
Quirinius 86. 86 3. 95. 95 15

Rabbi 93 2
Rache Jahves 34. 53
Rachegeister 5
Rachel 9. 14 Exk. 6, 8. 9
„Räder" als Engel 81 2
Rama 34 10
Raphael 70 18. 81 3
Rasse, kleinasiatische 2. 3 c. 22
Rat der Götter 3 c. 15. 15 1. 70 16
Rauch 10. 10 7. 19 9
Räucheraltar 67
Rebekka 9. 14 Exk. 6. 8. 9
Recht 3 c. 10. 18. 20. 35. 57 s. Gesetz
Rechtfertigung 98
Rechtspflege 3 c. 20. 26. 34. 37. 90 9. 97. 97 3
Reformbestrebungen 37. 38. 39. vgl. Priesterliche Reformen

Reformjudentum 76
Regenzauber 77. 1313. 16. 34
Rehabeam 38
Reich Gottes 53. 5521. 74. 80. 84. 8432. 96; ſ. Gott als König
Reichstrennung 37
Rein, Reinigung, Reinigungsbad 102. 30. 305. 68. 74. 78. 847. 88. 90. 901. 4. 10. 11. 913. 9326. 10116.
Rekabiter 38. 44. 529
Religion, Begriff der 18. 181
— als Glaube 47. 54
Religionsfreiheit 75. 76. 87. 97. 973. 103
Religionsverfolgungen 878
Religiöſe Gefühle 13
Rephaim 913. 164. 219. 221
Repriſtination alter Bräuche 52. 53
„Reſt" 473. 71. 7155. 14
Retter 74
Rettung der Frommen im Gericht 71. 7114
Rythmus 3bc
Rieſen 9. 98. 13. 13. 1416. 16. 164. 219. 24. 244
Ritualismus 78. 79
Ritualmord 92
Ritzen 3a. 7. 75. 30
Rogel 28
Rom 75. 754. 87. 878. 98
Romanze 3
Rote Bemalung der Knochen 58
Rückkehr der Juden aus Babel 524. 64
Ruhe in der Erntezeit 3311
Ruhetag 3311. 68
Rut 1014

Saat und Ernte 3b
Sabazios 3418. 74
Sabbat 33. 339. 10. 56. 62. 65. 76. 77. 78. 847. 85. 87. 8714. 89. 90. 904. 91. 99. 10211
— als Unglückstag 339. 89. 90
Sabbatiſten 8714
Sabbatjahr 3311. 58. 61. 68. 78
Sabbatruhe 68. 684. 5. 92. 9611
Sabier 901. 9912
Sacharja 53. 55. 56. 59
Sadduzäer 7612. 865. 903. 93. 100. 1001
Sadok 3711
Sadokiden 344. 3711. 60. 657. 664. 75. 7519. 939
Sadokidenſchrift 841
Sage 3c. 8. 14
— Polemik der Propheten gegen die volkstümliche 43
Sagenzyklen 14 Exk.
Salbung 53. 434
Salomo als Spruchdichter 836; ſ. Spruchdichtung
— als Zauberer 7412. 816. 83. 89. 896
Salomopſalmen ſ. Pſalmen Salomos
Salomos Sklaven 32
Salz 199. 9033. 91. 999
Samaias 93. 9310. 15. 972
Samaria ſ. Iſrael
— Koloniſten in 52. 5211. 759
— Oſtraka von 285
Samaria (Provinz) 52. 62. 63. 75. 759. 86
— (Stadt) 36. 40. 86
Samariter 52. 5211. 75. 759. 11. 12. 14. 8519. 89. 894. 9322. 27. 95. 9611. 12
Sampſäer 903. 99
Samuel 14 Exk. 11. 34. 349
— der Kleine 100
Sanballat 62. 63. 7514
Sanherib 47. 477. 48
Sara 14 Exk. 1. 6. 8. 9
Satan 70. 7020. 7417. 81. 846. 18. 24. 98
Saturnstag ſ. Sabbat als Unglückstag
„Schächten" 58. 94
šaddai 654. 70. 7015
Schaf 3c. 337
Schafſchurfeſt 33
Schamgefühl 90; ſ. Unanſtändig
Schammai 1013. 102. 10229. 34, 35
Schattenſeele 3b. 4. 5
Schaubrote 32
Šema' 7712. 94. 942. 102
Scheol ſ. Unterwelt
Scheſchbaſſar 553
Schickſal, Schickſalsglaube 74. 7419. 846. 88. 89. 90. 901. 3. 22. 9331
Schlachtberichte, volkstümliche 458. 7110
Schlachtopfer 32. 638. 678
Schlachtung = Opfer 32
Schlange, eherne 26. 265. 9
— geflügelte 910. 812
— als Quelldämon ſ. Quelldämonen
— Schlangendämon 3b. 5. 92. 9. 10. 162. 258. 28. 812
Schlangenbeſchwörung, -biß 34. 99
Schlangenidol 42
Schlangenſtein 28
Schmuck 3ab. 8. 810. 30. 3010
Schneiden als Zauber 3a. 75
Schnitzbilder 29. 337
Schöpfung der Welt als Thema der Kultlegende 16. 1614
— durch das Wort ſ. Wort
Schöpfungsära 8514
Schöpfungsſage 517. 155. 1717. 433. 82. 824. 982; ſ. Chaos, Götterkampf
Schreckträume 13
Schreiber ſ. Gelehrte, Schule
Schriften, die heiligen 72. 83. 9327. 101. 1016; ſ. Kanon
Schriftgelehrte ſ. Gelehrte, Schule
Schuhe, Ausziehen der 102. 30
Schuld, Schuldbewußtſein 19. 194. 35. 3512
Schuldopfer 323. 67. 678
Schule 83. 832. 5, 93. 934. 7. 8. 965; ſ. Konventikel, Myſterienvereine
Schutzdämonen 13. 18. 74
Schutzengel 706. 18. 81. 84. 8420; ſ. Schutzdämonen
Schweigen 295. 7110. 90. 902
Schwein, Schweinefleiſch 93. 16. 683. 781. 92
Scipio 458
Seele (näfäš) 517
Seelenvorſtellung 3b. 4. 5. 7. 92. 10. 11. 17. 84. 848
Seelenwurm 5
Segen und Fluch 76. 30. 302. 34
Seher 34. 341
se'irim ſ. Bocksdämonen
Selbſtpeinigung, -verwundung 6. 11. 1113. 30. 3014. 31
Selbſtverſtümmelung 11. 1113 22; ſ. Kaſtration

Seleukiden, hellenistische Bestrebungen der 76
Semiten, älteste, in Syrien 2. 3bc. 21
Sephanja 49
Sepphoris 7517. 103
Septuaginta 85. 851. 2. 101
Seraphim s. Schlange, geflügelte
Serapis, Serapeion 74. 7418 913
Serubbabel 52. 55. 553. 4. 5. 64; s. Tempel Serubbabels
Seth (Typhon) 2510. 74. 7417 923. 982
Sibylle, Sibyllinen 85. 858. 18. 952. 98
Sichem 83. 14 Exk. 8. 218. 242. 291. 3. 337
— Zerstörung des Tempels zu 666. 7511. 76. 767
Sichemiten, Feindschaft gegen die 7514. vgl. Samariter
Sichon 1315
Sidon 519. 52
Sikarier 96. 9618
Silo 8. 25. 29. 32. 344. 37
Simon b. Eleazar 10236
— b. Gamliel I. 93
— b. Gamliel II. 103
— b. Jochai 10211. 18. 19. 35. 37. 103
— (Hasmonäer) 76
— Magus 894
Simson 511. 1415. 14 Exk. 7 8. 9
Sinai 213. 25. 2510. 27. 2811. 338. 35. 44. 821
— Zug zum 26. 264. 276
Sinear = Babylonien
Sintflutsage 15. 156. 21. 215. 74. 747. 14. 842. 87. 8714
Sirazide und sein Enkel 7212. 837. 855. 101. 1012. 102
Sitte 10. 18. 20. 35
Sittlicher Inhalt der Prophetenreden 45. 46. 47. 479. 48. 49. 56
Sittlichkeit 20. 43. 78. 79. 85
— und Religion 20. 35. 69
— besser als Opfer 783
Skalpieren 511
Skarabäen 810
Skepsis 69. 79 7912
Sklaven 3c. 9035; s. Tempelsklaven
Skulptur 3bc
Skythen 493. 503
Sohn Gottes 8432. 1006 10217; s. Göttersöhne
Sonne 982
— Gebet zur 90
Sonnenaufgang, Gebet bei 8414
Sonnenjahr 70. 7031; s. Kalender
Sonnenkult 14 Exk. 8. 218. 22. 2214. 42. 7014. 74. 749. 88. 99
Sonnenmythus 70. 7031
Sonnenrosse, -wagen 42
Sonnenvögel 982
Sonnenzauber 1318
Sophokles 6912. 92
Sor'a 83. 14 Exk. 8. 9. 293
Speichel, Speien 3b. 5. 59. 7. 74. 90. 9021. 99
Speisevorschriften 9. 92. 53. 68. 847
Speisopfer 19. 327. 638
Speisung des Gottes 11. 199 32
Spiritualistische Eschatologie 98. 10236
„Sproß" (Messias) 556
Spruchdichtung, -weisheit 69. 83. 832. 5; s. Salomo
Spukdämonen 13. 18
Staat 3c. 20
Städte, hellenistische 73. 731
Städtebau 2. 3c. 21
Städtischen Lebens, Verachtung des 905. 91
Stadtverfassung 66. 662. 733; vgl. Gerusia, Synedrium
Stämme Israels 14 Exk. 9. 23. 25. 36. 37
Stammesfeste 3b
Stammesgliederung 3bc
Stammessage 14
Stände 3c. 247
Statthalter, persische 62. 622
Steindenkmäler, megalithische 83
Steinhaufen (gal) 3b. 6
Steinkreis (gilgāl) 83
Steinkult 8. 82. 9. 24. 25. 63. 638; s. Malstein
Steinwurf beim Fluch 76
Steinzeit 2. 3abc
Stele 88; s. Malstein
Stellvertretendes Opfer 19
Sterndienst s. Gestirnkult
Sterne, Gericht über die; s. Gerichte über die Sterne
Sternenzwang 74. 88. 89
Sterngeister, -engel, -götter, -mythen 70. 706. 30. 7111. 81. 84. 89. 92; s. Wächterengel
Sternhimmel als Wohnung der Seligen 74. 982
Stierkult 82. 8. 9. 914. 222. 28. 286. 296. 3418. 36. 43
Stiftshütte 26. 34. 65. 652. 6. 67
Stimmen s. Geisterstimmen
Stoa, Stoizismus 74. 7419. 822. 8512. 88. 89. 912. 3. 92. 938. 31
Strafengel 7018
Strafrecht s. Kriminalrecht
Streicheln des Gottesbildes 102. 30. 3011
Sühne, Sühnopfer 10. 13. 328. 67; s. Versöhnungstag
Sünde 20. 35. 3512. 57. 79
Sündenbekenntnis 79
Sündenbock 68
Sündenfall 696. 7914. 98. 982; s. Urmensch
Sündenvergebung 35. 3510. 2124. 99
Sündhaftigkeit des Menschen 69. 696. 79. 7914. 102; s. Trieb
Susanna 85
Symbol 43. 7. 8. 87
Symbolische Handlungen 76. 47
— Namen 46. 47. 473
Symmachos 1018
Sympathie der Elemente 74
Synagoge 77. 7713. 85. 87. 8710. 941. 96. 102. 103
„Synagoge, die große" 9319. 1015
Synagogalgottesdienst 77. 7712. 85. 87. 93. 94. 942
Synagogalgottesdienstes, heidnische Anhänger des 75. 7524. 87. 92
Synedrium 5512. 66. 662. 733. 75. 86. 93. 9310. 14. 15. 97
Synkretismus 85. 88. 89. 90. 93. 98. 99. 103
Syrien, Syrisches 83. 4. 7. 13. 138. 11. 14 Exk. 6. 222. 13. 3014. 34. 348. 36. 902

Ta'anneķ 355
Tab'era 26

Tabu 3b. 37. 10. 11. 18. 19. 1016
Tag Jahves („jener Tag") 273. 45. 458. 47. 49. 53. 71. 715
Tagewählerei 89
Talisman 3b. 8. 18
Talmud 103
Tamid s. Opfer, tägliches
Tammuzkult 42
Tannaiten 1027
Tanz s. Kulttanz
Tarphon 97. 100
Tätowierung 3b. 30. 304
Taube, Taubenopfer 93. 14. 222. 325
Taufe s. Rein
— des Proselyten 87. 8715. 99. 993
Täufersekten 901. 96. 968. 99. 9912. 13
Tausendschaft 3c. 312
Taxo 1026
Tehom (tiāmat) 910. 152; s. Chaos
Tempel im allg. 3c. 29
— als Abbild des Himmels 74
— als Wohnsitz Jahves 67. 708. 71
— außerhalb Jerusalems 63
— bei den Persern 74
— des Herodes 94. 96. 97. 98. 99. 102. 10224
— Salomos 8. 83. 7. 269. 29. 294. 36. 42. 47. 48. 517. 52
— Serubbabels 517. 52. 5215. 54. 545. 55. 5510. 60. 611. 62. 64. 67. 77
— zu Betel und Dan 29. 36
— zu Elephantine 75
— zu Sichem s. Samariter, Sichemiten
— zu Silo 29
Tempelaufsicht 86
Tempelgesang 77; s. Kultlyrik
Tempelquelle s. Quelle im Tempel
Tempelschändung 3c.
Tempelsklaven 95. 30. 32. 664
Tempelsteuer 67. 77. 774. 87. 96. 975. 103
Tempelweihfest 766
Testamente der Patriarchen 84. 841. 101
Teufel s. Satan
Text, normativer Bibel- 101, 1016. 8
Thales 155
Theodizee 54. 69
Theodosius II. 103
Theodotion 1018
Theogonie 3c. 98. 24. 433
Theokratie 661. 769. 96; s. Gott als König
Theosophie (Theologie) 9334. 102
Therapeuten 902. 33. 37. 91. 92
Theudas 96
Thot-Hermes 74. 82. 825. 844
Thrakisches 3418
Thronbesteigung des Gottes 16; s. Neujahr
Tiberias, Patriarchen von 9319
Tiberius 7517. 878
Tiere, dem Menschen gleich, überlegen 9
— als Kulturbringer 16, 162
— als Schutzgeister 9
— als Verkörperung des Gottes 9. 914
— begegnende 78. 915
— als Begleiter des Gottes 9. 914. 18
—, heilige 3b. 9. 914. 18
Tierahne 12
Tierattribute 912
Tierbilder 810. 42
Tierfabel 1410
Tiergestalt der Seele 3b. 43. 5
Tierkult 9. 18. 42. 681. 74. 92
Tiermärchen 14
Tiernamen der Stämme 9. 218
Tiernumina 99. 13. 14 Ezk. 6
Tieropfer 19. 32. 9017
Tierschlachtung am Grabe 6
Tierseelen unsterblich 982
Tierverwandlung 9. 14. 149
Tierzüchtung 9. 93. 13
Tischgemeinschaft 782
Titus' Krieg gegen die Juden 903. 95. 9516. 96. 972. 10224
Tobia, Tobiaden 76. 762
Tobitlegende 7415
Tod 7. 69. 6915. 79. 848
Todesengel 7018
Todesurteile des Synedriums 86. 973; s. Kriminalrecht
Toleranz s. Religionsfreiheit
Tonsur 64. 30. 34. 3413; s. Haar, Haaropfer, Haarraufen
Töpferei 2. 3b.
Tophet 117
tōrā 723; s. Gesetz
Tosephta 103
Totemismus 3b. 35. 9. 93. 10. 11. 14
Toten, Gaben für die 2. 6. 11
Totenbeschwörung 525. 79. 11. 137. 28. 30. 34; s. Beschwörung
Totenbrücke 74
Totendämon, -geist, -seele 5. 517. 25. 6. 7. 711. 913. 164. 796
Totenerweckung 402
Totenfeste 3b. 12
Totenklage 3b. 6; s. Klagegebet
Totenkult 3bc. 25. 30
Totenkuß 6
Totenlampe 12
Totenopfer 3b. 6. 11. 127
Totes Meer 90. 903. 997
Tötung als Strafe 20; s. Verbrennung
Tradition s. Überlieferung
Trajan 97. 975. 99
Trankopfer 199. 32. 67
Transzendenz Gottes 79. 798
Trauerbräuche 6. 64. 11. 30. 31
Trauerkleid, -schurz 64. 31
Traum 43. 5. 72. 10. 34; s. Inkubation, Schattenseele
Traumdeutung 34. 836. 901. 23
Treue gegen den Stammesgenossen 20; s. Nächstenliebe
Treueid für den Kaiser 9311
Trieb, böser 7914. 102
— mystischer 41
Tritojesaja 56
Tür, Türpfosten 12
Typhon s. Seth
Tyrus 4210. 51
— Dynastie von 552

Überlieferung 8. 12
— Anfänge der israelitischen Geschichts- 1. 14 Ezk. 23

Überlieferungskette der Rabbinen 93[19]. 102. 102[7]
Unanständig 10[4]. 90
Universalismus 52. 56. 56[13]
Unrein 10. 10[2. 3]. 18. 30. 30[5]. 90; s. Rein
Unreine Tiere 9. 9[2]. 16. 68[3]
Unsterblichkeit 17. 17[24]. 55[13]. 69. 69[13. 15]. 74. 74[19]. 81. 82[6]. 88. 90. 90[34]. 98
— der Tierseelen 98[2]
Unterricht s. Schule
Unterwelt 3c. 13[12]. 17. 17[2. 11. 20]. 69. 84[9]
— als Ort der Seligen s. Elysium
—Niederfahrt zur 17[27]. 69[13]
— Pförtner der 17[10]
Unterweltsgötter, -göttin 3c. 13. 13[12], 17. 17[11]
Unterweltsströme 17. 17[14]. 69[13]
Utilitarismus 79. 79[12]
Urbevölkerung 21. 21[9]. 23
Urgeschichte 24
Urim und Tummim s. Orakellose
Urmensch 14[16]. 15[7]. 17. 24. 51[13]. 70. 70[22. 29]. 71[4]. 74. 74[14]. 84[2. 32]. 98[2] s. Sündenfall
Urväter 4[4]. 9[8]. 16. 16[5]. 24. 70[22]. 74[14]. 84[2]
Urzeit, Glück der 15[7]; s. Goldenes Zeitalter
— Wiederkehr der 15

Varus 95
Vater als Titel 90[12]
„Vater im Himmel" 102; vgl. Gott als Vater
Vater und Mutter ehren 12[5]
Vaterfolge 3c. 31
Vegetarianismus s. Fleisch
Vegetationsdämonen 13. 13[9]
— göttin 74. 74[9]
— kulte 3bc. 5[4]. 11[4]. 18. 22. 24. 28
— tänze 30; s. Kulttanz
Verbrennung der Leiche 2. 6[8]
— des Opfers 13[13]. 32; s. Brandopfer, Feueropfer
— als Strafe 6[8]. 10[10]
Verbrüderung der Opfernden 32
Vereine s. Konventikel
Vergänglichkeit des Menschen s. Tod
Vergeltung 14. 69. 79
Verschlingungsmotiv 14. 14[3]
Versöhnungstag 10. 66[7]. 67. 67[5]. 68. 78[7]
Verwandlung, ekstatische 34[18]; s. Tierverwandlung
Verwandtenehe 74
Vespasian 95[17]. 96
Vesuv, Ausbruch des 98
Viehzüchterleben 33. 37
Visionen 5. 34. 84. 84[2]. 90[23]. 102
— der Propheten 45. 45[3]. 47. 51[7]; s. Berufungsvision
Visionäre Reise 5. 51[7]
Vögel, unreine 9[2]
Vogelgestalt der Seele 3b. 5
Vogelschau 9[15]. 34[1]
Völker, letzter Ansturm der 71[6]; s. Gog
Völkergericht s. Weltgericht
Vollmondstag 33. 33[9]
Vorbeter 77
„Vorhaut" der Obstbäume 32[10]
Vorkämpfer 3c. 3[10]
Vorläufer des Messias s. Elia als Vorläufer
Vorsehung 85[12]. 93. 93[31]. 100[1]
Vorzeichen, -deutung 7. 30. 34
Vulkan 25[10]. 27[8]

„Wächterengel" 84[16]. vgl. 24[4]
Waffen 2. 3a.b.c. 7. 7[4]
Wagen Gottes 81[2]. 93[34]. 102
Wahnsinn, Wahnsinnsdämonen 13. 18. 34. 34[17]
Wahrhaftigkeit 79[18]. 84[15]
Wahrheit und Lüge 74. 84. 84[15]
Wahrsagung 5[22]. 7. 9[15]. 28. 34. 34[1]. 90. 90[1]; s. Orakel
Wallfahrten, Wallfahrtsfeste 25. 26. 28. 31. 32[2]. 33. 67. 67[2]. 77. 77[2]. 87. 94. 103
Wanderlegenden 40[2]
Wanderungen der Völker 3b
Waschungen, rituelle s. Rein
Wasser, fruchtbarkeitwirkendes 90[27]
—heiliger Quellen und Flüsse s. Quellen
Wasser, lebendiges 90. 90[31]; s. Quellen und Flüsse
— als Reinigungsmittel 10
— als Sakrament 90[33]
— Versenkung des Opfers ins 13[9. 13]. 33[7]
Wassergießen, -libation 13[13]. 32[8]; s. Lustration
Weg des Lebens und des Todes 69[13]. 102[35]
Weib 20. 79[18]. 84[10]. 98[2]; s. Monogamie
Weihen 32. 32[15]
Weihgeschenke 29. 32. 77[3. 4]. 90[4]
Weihopfer 10. 32[3]. 67[8]
Weihrauch 19[9]. 33[7]. 63[8]
Weihwasser 18. 19
Wein, Enthaltung vom 38. 38[9]. 90[17]. 91[3]
— Weinbau 2. 11[4. 11]. 98[2]
Weinlesefest s. Laubhüttenfest
Weinopfer 32. 33[7]. 67
Weise 34. 69. 83[6]. 84. 84[3]. 93[1]
Weisheit 74. 74[17]. 82. 82[2. 6]. 83. 84. 84[6]. 93. 98
Weisheit Salomos 92
Weisheitsliteratur 93; s. Spruchdichtung
Weissagen 90. 90[23]. 93[11]; s. Prophetentum
Weizen, Ur- 2
Weizenbrote geopfert 33
Welt, Entstehung der 15. 24[4]. 82[4]; s. Schöpfung
— diese und jene 89. 98. 102. 102[32. 37. 40. 44] s. Äon
Weltbrand 74[7]. 98[2]
Weltgericht 47[1]. 49[6]. 71[11]. 74. 80. 84. 84[32]. 96. 98. 102. 102[20]; s. Eschatologie
Weltjahr 74[7]
Weltreich 52. 73. 98
Weltuntergang 15. 98.
Weltzeitalter, Weltdauer 15. 15[7]. 65[4]. 74. 84. 84[6]. 85[14] s. Schöpfungsära
Wendung des Geschicks 55[11]
Werke, verdienstliche 79. 79[15]. 102; s. Gnade und Werke
Werken, Gericht nach den 102[34].
Wetterdämonen 13. 13[13]
Wiederkehr, ewige 74[7]
Wintersonnenwende 76[6]
„Wohnung" (šekinā) 102

Wort 7. 7[6. 9]
Wort als weltschöpferisch 70. 70[9]. 74. 82. 82[5]
Wüstenheiligtum s. Stiftshütte
Wunder, Wunderlegenden 4. 7[1]. 16. 16[8]. 30. 30[1]. 40[8]. 41. 47. 74; s. Zauber

Xerxes 52

Zahlen, künstliche 3c. 3[11. 12]
Zahlenmystik 93[29]. 102[6]
Zarathuschtra 74. 89[6]
Zauber, -glaube 3a b. 4. 5[8]. 6[4. 5. 6]. 7. 7[3]. 8. 10. 10[2]. 11. 14. 18. 22. 40. 70[21]. 71[12]. 74. 81. 84. 88. 89. 99. 100. 100[1]
Zauberer 3b. 7. 8. 8[1]. 28. 83[6]
Zauberformeln 7
Zaubermantel 8[11]
Zauberring 74[12]. 81[6]. 89
Zauberschriften, -bücher 7. 7[7]. 74. 74[12]. 81[6]. 89. 90[15]
Zauberspeise 7
Zauberstab 7. 7[7]. 8[11]. 26. 40[8]. 41
Zaubertanz 3b. 13
Zaubertrank 7
Zedekia (König) 42. 51. 55[1]
— (Prophet) 34[18]
Zehn 3c. 3[12]. 23. 23[10]. 75
— Stämme s. Israel
Zehnt 13[13]. 24[1]. 32. 32[10]. 58. 58[7 8]. 62. 67. 67[7]
Zeichen s. Vorzeichen
Zeit, die unendliche 74
Zeloten 93[8. 13]. 95[5. 11]. 96. 96[7]. 98
Zelt s. Stiftshütte
Zentralisation des Kultes 51. 58. 63. 63[5]. 65. 67
Zeus 76. 97
Ziege 3c. 33[7]
Zion s. Jerusalem, Tempel
Zivilrecht 86. 97. 102
Zorn Jahves 35
Zoroaster s. Zarathuschtra
Zungenreden 34[18]
Zwischenreich 74; s. Fegefeuer
Zwölf 3c. 3[11]. 14 Ezk. 9. 23[11]. 72[10]

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von

Professor D. Johannes Meinhold Bonn

VIII, 316 S. Grundpreis: geheftet M. 4.—; gebunden M. 5.50

Auf knappem Raum wird alles gesagt, was gesagt werden mußte, und dabei bewahrt eine leicht lesbare und glatte Darstellung den Leser vor der Gefahr, von der Stoffmenge erdrückt zu werden. Die Profangeschichte, die Literatur und die Religion Israels, sonst üblicherweise in drei Disziplinen behandelt: Israelitisch-jüdische Geschichte, Einleitung ins A. T., Alttestamentliche Theologie, sind hier zu einer einheitlichen Darstellung zusammengearbeitet. Die einzelnen Abschnitte, in die der Geschichtsverlauf zerlegt ist, werden eingerahmt von einer Darstellung der politischen Vorgänge, und in diesen Rahmen wird hineingestellt, was zur Literatur und zur Religion der jeweiligen Epoche zu sagen ist. Diese zusammenfassende Darstellung verdient, wie jeder Kundige zugeben wird, vor der gesonderten Behandlung der einzelnen Gegenstände den Vorzug. Der vorliegende Entwurf zeigt, daß sie auch im Lernbuch möglich ist. Lernbeflissene Theologen, die mit grauem Haar nicht minder als die mit blondem, werden von diesem Buch viel, viel Nutzen haben.

O. Eißfeldt in der Deutschen Literaturzeitung, 1921 Nr. 6.

Es ist wirklich eine erstaunliche Fülle belehrenden Stoffes, der dem Leser auf diesen 300 Seiten zugeführt wird, und überall verrät sich der Forscher, der die einzelnen Fragen selbständig durchgerungen hat . . . Gerade bei solchen Gesamtdarstellungen tritt es einem immer ins Bewußtsein, daß trotz aller Meinungsverschiedenheiten im einzelnen des Verbindenden in der atl. Forschung heutzutage schon unendlich mehr ist als des Trennenden. So wünsche ich dem Buche von Herzen recht viele Leser.

E. Sellin in d. Theol. d. Gegenwart, 1919 H. 5 u. 1920 H. 3.

Der Verf. hat sich die Grundsätze der Sammlung ernsthaft vor Augen gestellt: daher in seinem Buche eine bemerkenswerte Vorsicht und Zurückhaltung in eigenem Urteil . . . Auch war der Verf. zur Erfüllung seiner Aufgabe wohlvorbereitet: er neigt von Natur zu einer ruhigen, verhältnismäßig unparteiischen Untersuchung der Fragen . . . So wird der Fachgenosse gern ein Buch in die Hand nehmen, das mit so viel Sachkenntnis und Besonnenheit verfaßt worden ist.

H. Gunkel in der Theol. Litztg., 1920 Nr. 7/8.

Lebensfrisch und nacherlebbar wahr wird uns alles im Licht der Zeitgeschichte gezeigt . . . Besonders liebevolle Sorgfalt wird auf die Propheten verwandt . . . Hätten wir doch, wir jetzt alten Semester, für unser akademisches Studium solche Anleitungen gehabt! Mit Neid und Wehmut werden wir erfüllt auf solche Pädagogie, aber auch mit Antrieb und Begeisterung, noch einmal und besser zu studieren.

Kartell-Zeitung, Okt. 1919.

Mit besonderer Freude sieht man, wie M. mitten im Strome der gegenwärtigen Arbeit steht, wie sich hier in besonnener Weise alte und neue Ergebnisse mit modernsten Fragestellungen mischen. So wird man über die tatsächlichen Forschungen unterrichtet und zugleich zu eigenem Suchen gedrängt.

H. Gr. in der Evang. Freiheit, 1920 H. 1.

Nicht nur der am N. T. sich bildende Theologe, sondern auch der noch mehr über das A. T. hinauswachsende praktische Seelsorger wird darum mit Freuden ein solches Hilfsmittel der doch immerhin unerläßlichen Einführung in den jetzigen Stand der atl. Wissenschaft ergreifen . . . Nirgends wird ihm eine so klare und umfassende Zusammenstellung aller einschlägigen Probleme geboten.

Internat. Kirchl. Zeitschrift, 1920 H. 4.

Mancher wird anders urteilen als M. Das mindert den großen Wert dieser, zudem überaus billigen Einführung nicht.

Evang. Kirchenbl. f. Schlesien, 1920 Nr. 43.

Einführung in das Neue Testament

Bibelkunde des Neuen Testaments
Geschichte und Religion des Urchristentums

von

Prof. D. Rudolf Knopf Bonn

Nach des Verf. allzufrühem Tode, wurde das Buch von den Proff. Weinel und Lietzmann neu bearbeitet und erscheint Ende 1922 in 2. Aufl.

Das Buch enthält nach je einem Abschnitt über die Sprache und den Text des N. T.s eine Darstellung der urchristlichen Literatur in der Art, wie sie in den sog. Einleitungen in das N. T. gegeben zu werden pflegt, jedoch in dankenswerter Weise um die außerkanonische Literatur vermehrt und bis auf die ältesten Apologeten ausgedehnt. Dazu kommt ein Abriß der Kanongeschichte. Der Verf. beschreibt weiter unter dem Titel „Neutestamentliche Zeitgeschichte" die äußere Geschichte des Judentums, seine Religion und das „Griechentum", worin der Synkretismus einbegriffen ist. Als „Anfänge des Christentums" werden endlich Jesus und seine Predigt, das apostolische Zeitalter (die Urgemeinde, Paulus und die Heidenmission) und die nachapostolische Zeit (das Judenchristentum und die Heidenkirche von 70—150) behandelt. Die herrschende Büchernot zwingt leider den Studenten zu starker Beschränkung in seinen Anschaffungen. Darum ist es dankbar zu begrüßen, daß K. hier auf verhältnismäßig knappem Raum eine Einführung in das N. T. gibt, die dem Anfänger gute Dienste leisten kann, und die ihn auch, ohne den Eindruck zu erwecken, alles „zum Examen Notwendige" zu enthalten, weiterführen wird.

Rud. Bultmann in der Deutschen Litztg., 1921 Nr. 18.

Mit richtigem pädagogischen Taktgefühl hat K. den in den geläufigen Handbüchern leicht zugänglichen Stoff zusammengedrängt, um für andere Partien Raum zu gewinnen, über die sich der Student nicht so gut unterrichten kann . . . Besonders zu rühmen ist die leicht verständliche Darstellung, die deutliche Herausarbeitung der Probleme (was für diesen Zweck viel wichtiger ist als deren Entscheidung) und die pädagogisch besonnene Heranführung an Quellen und Literatur . . . Am allermeisten habe ich mich an der Tatsache gefreut, daß uns nun wirklich eine Einführung in das Ganze des Urchristentums geschenkt ist, in der weder die religionsgeschichtlichen Beziehungen noch die außerkanonischen Schriften vernachlässigt sind . . . Gerade die vorliegende Schrift zeigt, daß wir in K. († 19. I. 20) nicht nur den Gelehrten, sondern auch einen wahrhaft begnadeten Lehrer beklagen.

Martin Dibelius in der Theol. Litzgt., 1920 Nr. 9/10.

Vom methodologischen Gesichtspunkt aus hat K. seine Aufgabe geradezu glänzend gelöst. Der Hauptwert des Buches liegt in der nahezu erreichten Vollständigkeit der Übersicht über alles Wissenswerte und in der Anpassung an die Bedürfnisse der studierenden Leser.

Hadorn (Bern) im Theol. Litbericht, 1920 H. 2.

Was wohltuend berührt und das Buch so empfehlenswert macht, ist, daß K. den gegensätzlichen Standpunkt nicht verschweigt, daß er auf jede Polemik verzichtet, die wissenschaftlichen Arbeiten der Rechten anerkennt, sie namhaft macht und zu ihrem Studium auffordert.

Korrespondenzbl. f. d. ev. Geistlichkeit in Bayern, Nov. 1919.

Auch ältere Kollegen können durch diese reichhaltige, in vielen Stücken eigenartige Einführung auf das Laufende gebracht werden; die konservativen werden ihn nicht pietätlos und die modernen nicht kritiklos finden.

Kirchl. Anz. f. Württemberg, Oktober 1919.

Hier finden wir auf das schönste zusammengestellt, was wir als wissenschaftliche Theologen jederzeit gegenwärtig haben möchten.

Neues Sächsisches Kirchenblatt, 1919, Nr. 43.

Alles in allem: ein Buch, das dem Käufer für wenig Geld eine ganze Bibliothek ersetzt, ihm zuverlässige Kenntnisse vermittelt und ihn zu eigenem Forschen anregt. P. Thomsen in der Philol. Wochenschrift, 1921 Nr. 32.

Glaubenslehre

Der evangelische Glaube und seine Weltanschauung

von

Prof. D. Horst Stephan Marburg

XV, 336 S. Grundpreis: nur gebunden M. 6.–

Was ein Lernender braucht, hier ists: lebendige Einführung in das Wesen des Glaubens unter steter Berücksichtigung des religiösen Erlebens und der Fragestellungen der Gegenwart und unter kräftiger Hervorhebung seiner geschichtlichen Eigenart... Ich denke, schon diese Bemerkungen machen Lust, das durchaus eigenartige Buch kennen zu lernen, Alles darin wirkt frisch wie Morgentau. Schleswig-holsteinisches Kirchenblatt, 1920 Nr. 30/31.

St. ist ein ganz vortrefflicher Systematiker. Das ist in meinen Augen viel, ist der höchste Ruhmestitel für einen wissenschaftlichen Dogmatiker ... St. ist als Historiker ganz so bewandert auf dem weiten Gebiete der für den Dogmatiker der Gegenwart bedeutsamen Ideenentwicklung, wie andererseits als Systematiker Willens und im Stande, sich selbst zur Geltung zu bringen. Seine Fähigkeit, sich einen Standort zu erobern und die Probleme zu sondern und zu sichten, die überhaupt Bearbeitung verdienen, ist so unbestreitbar wie die, immer wieder zu fesseln ... Er faßt die Geltungsfrage mit voller innerer Freiheit und mit weitem historischem Blick, auch bester allseitiger philosophischer Schulung, also mit erwogenen kritischen Maßstäben an. Ich kann hier unmöglich zeigen, wie fein und anregend seine Erörterungen sind. F. Kattenbusch in der Christl. Welt, 1921 Nr. 9.

Außerordentliche Klarheit und Sauberkeit der Disposition, Prägnanz des Ausdrucks, Schlichtheit und Wärme in der Diktion, Innerlichkeit und Lebendigkeit in den Ausführungen, die bedeutsame Grundlegung des Ganzen aus dem Wesen und der richtigen Entfaltung des evangelischen Glaubens heraus gewinnen sofort für St.s Grundriß. Dazu überall der kraftvolle Versuch, aus den Fragestellungen der Gegenwart heraus zu denken, neu aufzubauen und neu zu sehen . . . Das eigenartigste und wertvollste Stück des Buches ist der dritte Teil: der Aufriß einer religiösen Weltansicht auf Grund des Evangeliums in Auseinandersetzung mit den Fremdreligionen, dem allgemeinen Geistesleben und mit dem Problem der Natur. Wir praktische Geistliche können viel von Stephan haben.

G. Mahr in der Dorfkirche, 1921 Nr. 10.

Man kann nur sagen, daß dieses Buch in vieler Beziehung als eine wirkliche Bereicherung unserer dogmatischen Literatur anzusehen ist. Es ist lesbar geschrieben, es ist klar und zum Teil originell aufgebaut, es ist auch inhaltlich für jeden Kenner der modernen Lage bedeutungsvoll. Ausgezeichnetes Schleiermachersches Erbe, durchdrungen mit der charaktervollen Herrmannschen Art, die an Kaftan das Auseinanderlegen der Probleme, und an Ritschl die Nüchternheit gelernt hat, alles das verbindet sich hier und steht doch zu gleicher Zeit auch entgegengesetzten sonstigen Tendenzen offen.

Hupfeld (Bonn) im Theol. Litbericht, 1921 Nr. 2.

... so vergesse man nicht, daß der Verf. selbst neben aller Bestimmtheit im Zentrum des Glaubens von „leisem Tasten und Ringen" redet, und daß eben deswegen in unserer gärenden Gegenwart ihm mancher Werdende dafür besonders dankbar sein wird.

Th. Haering in der Theol. Litztg., 1921 Nr. 5/6.

Ein Buch, das recht klar die dogmatische Arbeit mit dem religiösen Erleben und den Fragestellungen der Gegenwart verwebt und dadurch zu einem festen religiösen Standpunkt verhilft. Indem es das tut, leistet es aber auch Pfarrern und theologisch interessierten Laien einen großen Dienst und gibt ihnen ein wertvolles Hilfsmittel gerade für die in der Gegenwart so wichtige apologetische Arbeit. Es gibt wenige Dogmatiken, die so direkt für die Praxis fruchtbar gemacht werden können, wie die vorliegende. Volkskirche, 1921 Nr. 14.

Ethik

(Christliche Sittenlehre)

von

Professor D. Dr. Emil Walter Mayer Gießen

XII, 329 S. Grundpreis: geheftet M. 6.–; gebunden M. 7.80

Aus dem Vorwort des im Juli 1922 erschienenen Buches:

Eine Bearbeitung der Ethik kann heute nicht gut an der Frage vorübergehen, inwiefern und unter welchen Voraussetzungen „Ethik" als Wissenschaft möglich sei. Allein schon darum mußte vorliegendes Lehrbuch durch einen moralphilosophischen Teil eröffnet werden. In diesem konnte dann auch die, an sich keineswegs selbstverständliche, Gleichsetzung von christlicher Sittenlehre und Ethik ihre Begründung finden. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit den Anschauungen Max Schelers wäre dabei freilich nur möglich und geboten gewesen unter der Voraussetzung, daß die ganze ihnen zugrunde liegende „phänomenologische" Erkenntnistheorie überhaupt zu Recht bestehe.

Die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit eines zweiten wesentlich geschichtlichen Teils wird aus den Ausführungen des Textes selber hoffentlich mit hinreichender Deutlichkeit erhellen.

Im dritten, die sogenannte „spezielle Ethik" behandelnden, Teil war vor allem der Umstand zu berücksichtigen, daß die christliche Ethik eine Gesinnungsethik ist — ama et fac, quod vis", lautet ein ebenso schönes als tiefes Wort Augustins —; und es mußte daher auch den Einwänden gegen irgendwelche Aufstellung von Einzelnormen durch die spezielle Ethik Rechnung getragen werden.

Außerdem war aber noch dem Problem von dem Verhältnis der christlich-sittlichen Gesinnung zur profanen Kultur besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Ein flüchtiger Blick auf die Gegenwart genügt ja bereits, um die Erkenntnis zu erschließen, wie leicht jederzeit naturalistische Kulturseligkeit umschlägt in schwarmgeistige Ablehnung der Kultur. Gedankenlos ignoriert man jetzt vielfach wieder die schwere Geistesarbeit von Jahrhunderten: den mittelalterlich-katholischen Versuch, eine Zweckbeziehung aufzuweisen zwischen der profanen Kultur und einem darüber stehenden höchsten Gut, ebensowohl wie die reformatorische Forderung, diese Kultur mit christlich-sittlichem Geist zu durchdringen. Und im Überschwang der Augenblicksstimmung geht man von einer Denkweise, wie sie sich vor einigen Jahren aussprach in dem schalen Selbstruhm, es sei „ein Geist der Diesseitigkeit über uns gekommen", plötzlich über zu einer schroff entgegengesetzten Denkweise, die das ernste Mahnwort nahelegt „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft". Beide Extreme sind jedoch ethisch unerträglich. Von naturalistischer und materialistischer Kulturseligkeit versteht sich das wohl von selbst. Was aber anderseits schwarmgeistige Ablehnung der Kultur in sittlicher Hinsicht bedeutet, wolle man sich nur einmal mittels des Gedankens vergegenwärtigen, daß beispielsweise eine ihrer letzten Konsequenzen entweder völliger Verzicht sogar auf alle geistige Beherrschung des Körpers, dieses uns unmittelbarst gegebenen Stücks Natur, oder aber grundsätzliche Abtötung des Leibes sein müßte. Zu der einen wie der anderen Folgeerscheinung liegen bekannte Paradigmata in der Geschichte vor. Ebendeshalb erforderte das Problem vom Verhältnis der ethischen Gesinnung zur Kultur, oder, wie man wohl auch sagt, vom Verhältnis der „Bergpredigtmoral" zu einer sogenannten Kulturmoral die sorgfältigste Erwägung.

Grundriß der Praktischen Theologie

von

Prof. D. Dr. Martin Schian Gießen

XVI, 395 S. Grundpreis: geheftet M. 5.60; gebunden M. 7.50

Gänzlich uneingeschränkt ist meine Freude über den eben erschienenen Grundriß von Schian ..... Für die Hand des Studenten wissen wir keinen besseren Grundriß der praktischen Theologie als diesen.

Pfarrer Hein in d. Kartellzeitung.

Wir können das Buch warm empfehlen. Den jungen Theologen, für die es in erster Linie bestimmt ist, gibt es einen ausgezeichneten Überblick. Von besonderem Wert ist das Werk für den prakt. Geistlichen, dem es eine Fülle von Anregungen für seine Gemeindearbeit bietet.

Prof. v. d. Goltz im Kirchl. Amtsblatt für Pommern.

Es ist nicht nur ein treffliches Studentenbuch, sondern auch ein gutes Pfarrerbuch für die Männer im Amte, auch den erfahrenen Pfarrer. Gerade dieser wird großen Segen von dem Durchdenken des Inhalts haben ... Bemerkt sei, daß der Abriß auch ein gutes Nachschlagebuch für viele Einzelfragen ist (viele Zahlenangaben) und daß die Literaturangaben sehr sorgfältig und im Blick auf die praktischen Bedürfnisse des Pfarrers in der Gegenwart zusammengestellt sind. — Daß das Buch glänzend geschrieben ist, so daß das Lesen auch schwieriger Abschnitte mit grundsätzlichem Inhalt durch die Lebendigkeit und Lebensfrische der Behandlung ein Genuß wird, ist dem, der Sch. als Redner kennt, selbstverständlich.

Mittlgen. des dtschen Evang. Gemeindetags Nr. 29.

Dem leidigen Vorherrschen der Schlagwörter gegenüber müßte eigentlich jedes Mitglied einer verfassunggebenden Kirchenversammlung verpflichtet werden, sich durch Durcharbeiten und Durchdenken eines kurzgefaßten Lehrbuchs der Pr. Theol. über die Kirche und die Organe des kirchlichen Handelns ein selbständiges Urteil zu bilden; und dazu würde dies Schiansche Buch in seiner klaren Sprache, in seiner ruhigen, nach allen Seiten abwägenden Darstellung die besten Dienste tun ...

Brandenbg. Pfarrervereinsblatt, September 1921.

Die „Pr. Theol." von D. Schian als Wegweiser in den brennenden Fragen unserer kirchlichen Verfassung, überschreibt Pfarrer D. Dr. Schubert (Berlin) in der „Volkskirche" Nr. 19 vom 1. 10. 21 einen drei Spalten langen Aufsatz und bezeichnet es darin als „dringend notwendig, daß wir uns, unbehindert durch parteipolitische Brillen und persönliche Voreingenommenheiten, über die in der entscheidungsvollen Gegenwart gestellten Aufgaben grundsätzlich klar werden". Er fährt dann fort: „Einen gar guten Dienst kann uns hierbei die soeben erschienene 1. Hälfte der Pr. Theol. von Schian leisten, die eigentlich nur ein Studentenbuch sein will, aber weit darüber hinaus in die Hände sämtlicher theologischen und nichttheologischen Führer unserer Kirche und unserer Gemeinden gehört. Es ist hier nicht der Ort, des näheren auf die wissenschaftliche Eigenart dieses Grundrisses einzugehen, der in bisher einzigartiger Weise Grundsätzliches und Geschichtliches, theoretische Wissenschaft und kirchliche Praxis, Vergangenheitslösungen und Gegenwartsaufgaben miteinander verbindet ...", und schließt: „D. Schians Ausführungen bieten gewiß keine fertigen Lösungen für alle einzelnen Fragen, die uns heute in unserer kirchlichen Verfassungsarbeit beschäftigen. Sie wollen es auch gar nicht. Aber sie bieten viel mehr: nämlich aus der Geschichte und dem Wesen des Christentums sich ergebende grundsätzliche Erörterungen und allgemeine Richtlinien, die allen kirchenpolitischen Richtungen zu gewissenhafter Erwägung und kritischer Beleuchtung ihrer Forderungen und auch ihrer Überzeugungen dienen können."

521652
Hölscher, Gustav
Geschichte der israelitischen und
jüdischen Religion.
R.H
H

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

Julius Hager, Leipzig.